Houtsma

TEXTKRITISCHE STUDIEN ZUM ALTEN TESTAMENT

VON

M. TH. HOUTSMA.

I. Das Buch Hiob.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.
1925.

TEXTKRITISCHE STUDIEN ZUM ALTEN TESTAMENT

TEXTKRITISCHE STUDIEN ZUM ALTEN TESTAMENT

VON

M. TH. HOUTSMA.

I. Das Buch Hiob.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.
1925.

VORWORT.

Während meiner amtlichen Tätigkeit als Professor der hebräischen Sprache an der hiesigen Universität habe ich zahlreiche Emendationen zum Text des AT. verzeichnet in der Absicht diese später noch einmal durchzunehmen und wo möglich zu veröffentlichen. Einiges davon habe ich in der ZAW. und in den holländischen theologischen Zeitschriften TT. und TTT. bereits bekannt gemacht, aber erst jetzt bin ich dazu gekommen meine Bemerkungen in einem eigens dazu bestimmten Buche zu sammeln. Vorläufig beschränke ich mich auf den Text des Hiobbuches; ob ich auch andere ATliche Bücher auf ähnliche Weise behandeln werde hängt von verschiedenen Umständen ab.

Ich erachte es überflüssig hier über meine kritischen Grundsätze Rechenschaft abzulegen; sie werden genügend aus den unten folgenden Bemerkungen gekannt werden. Für die Lese- und Schreibfehler im AT. möge F. Delitzsch in seinem verdienstlichen Buche eine gesicherte Grundlage gelegt haben, aber es giebt im AT. noch verschiedene andere Veranlassungen zu Textfehlern, wie er selbst a. a. O., S. 132 ff. durch mehrere Beispiele gezeigt hat. Ich möchte sie unter der allgemeinen Benennung von Redaktionsfehler zusammenfassen, insofern diese Fehler nicht von den Abschreibern, sondern von den Redaktoren des Textes herrühren, die die richtige Anordnung der Worte und Verse oft verkannt und nicht zum Texte gehörendes vom Rande darin aufgenommen haben. Es ist eine bekannte, aber bei weitem nicht genügend gewürdigte Tatsache dass solche Fehler im AT. äusserst häufig vorkommen, und dass eine einfache Umstellung von Wörtern, Versen, ja von ganzen Kapiteln bisweilen genügt, um alle Schwierigkeiten der Auslegung zu heben. Oft finden sich auch verirrte Worte und Verse und ist es sehr schwierig die Stelle, wohin sie eigentlich gehören, ausfindig zu machen, weil diese Stelle nicht immer in der Nähe, sondern in einem weit entfernten Kapitel, ja sogar in einem anderen Bibelbuche zu suchen ist. So enthält z. B. Hiob

34, 14—15 die richtige Fortsetzung von 12, 9—10 und ist, wie ich bei einer früheren Gelegenheit gezeigt habe, Spr. 23, 35 nach Ct. 3, 3 zu lesen. So haben Hiob 16, 2 und 18, 2 die Stelle mit einander vertauscht. Mehrere Beispiele ähnlicher Irrtümer wird man in den folgenden Bemerkungen finden. Einige dieser Umstellungen sind nur als Versuche dem Texte einen besseren Sinn abzugewinnen zu betrachten, andere aber halte ich für sicher. Um zu beurteilen, ob das eine oder das andere der Fall ist, ist ein tiefes Eindringen in den Gedankengang des Verfassers erforderlich; ich wage es nicht zu behaupten dass mir das immer gelungen ist.

Es liegt nicht in meiner Absicht hier ausführlich die verschiedenen Bestandteile unseres Hiobbuches zu besprechen. Den Prolog (und Epilog) lasse ich ganz beiseite. Was ich zu den Elihu- und Gottesreden zu bemerken habe findet man in möglichster Kürze in den Vorbemerkungen zu den betreffenden Kapiteln. Vielleicht hätte ich ausführlicher sein sollen, weil meine Auffassung hier, sowohl als in einigen exegetischen Fragen, z. B. in Bezug auf Kap. 16, 19ff. und K. 28, ziemlich weit von der gewöhnlichen absteht. Ich hätte dann aber auf eine ausführliche Widerlegung entgegengesetzter Meinungen eingehen müssen und das wollte ich nicht, weil dadurch der Umfang dieser Schrift um das Doppelte gewachsen wäre.

Ich habe mich bestrebt die bereits von anderen Auslegern vorgeschlagenen Textverbesserungen, wenn ich damit einverstanden bin, nur kurz zu erwähnen, so weit möglich mit Nennung des Namens der Urheber, oder mit einer Verweisung nach den in Kittel's Bibelausgabe beigegebenen Noten. Wenn ich dies bisweilen unterlassen habe, so bitte ich das Versäumnis zu entschuldigen. In mehreren Fällen traf ich in meinen Verbesserungsvorschlägen mit Torczyner zusammen, wie ich überhaupt aus dessen *Das Buch Hiob* (Wien und Berlin 1920) mehr gelernt habe, als aus allen sonstigen Kommentaren, die ich verglichen habe.

Bei der Korrektur der Druckbogen hat mir mein verehrter Freund und Kollege, Herr Prof. A. J. Wensinck in Leiden, dankenswerte Beihilfe geleistet.

Utrecht, Juni 1925. M. TH. HOUTSMA.

KAP. XXIX. XXX. III.

Ich fange meine Besprechung mit K. XXIX an, weil ich die bereits vor vielen Jahren von Studer verteidigte Ansicht, dass darin der Anfang der Wechselreden enthalten sei, für richtig halte. Freilich hat diese Meinung Studers bei den späteren Auslegern geringen Beifall gefunden und ich sehe mich deshalb gezwungen die Gründe, welche mich bestimmt haben seiner Ansicht beizupflichten, so kurz wie möglich darzulegen. Unabhängig von Torczyner hatte auch ich festgestellt, dass der Anfang der letzten Rede Hiobs in K. XXXI in den ersten Versen von K. XXVII (2—7. 12) zu finden ist. Diese Bemerkung berechtigt zu dem Schlusse, das Alles was dazwischen steht an der unrichtigen Stelle eingefügt ist. Dies bestätigt sich sofort mit Bezug auf den Rest von XXVII, der, wie von den meisten Auslegern anerkannt wird, ein Fragment einer Rede der Gegner Hiobs enthält. Mit K. XXVIII fängt wieder ein anderes Stück an, worüber die Meinungen weit auseinander gehen, aber wovon feststeht dass es weder mit dem vorhergehenden noch mit dem folgenden Kap. zusammenhängt. Hingegen hängen XXIX und XXX eng zusammen; die Hauptperson der Wechselreden Hiob orientirt darin den Leser über seine Lage und malt in hellen Zügen den grossen Unterschied zwischen einst und jetzt aus. Bereits darin liegt eine Anweisung dass dies Stück am Anfang der Wechselreden stehen soll; andere Gründe bestätigen dies, namentlich 1° in diesen Kap. wird nirgends auf eine Rede der Gegner Bezug genommen, woraus man folgern kann dass Niemand noch gesprochen hat; 2° in der ersten Rede von Eliphaz IV, 3—4 finden wir eine Anspielung auf XXIX, 12 ff., die zu dem nämlichen Schluss führt, dass XXIX—XXX vor IV ihre Stelle haben; 3° die heftigen Klagen und Verwünschungen Hiobs in K. III haben zur Voraussetzung dass der Leser von der Lage Hiobs Alles nötige weiss und das findet sich eben in XXIX—XXX, ja

sie werden sogar in XXX, 31 ausdrücklich angekündigt. Diese Gründe kommen mir entscheidend vor; es bleibt nur übrig zu erklären, wie es gekommen ist dass der Redactor des Buches den Anfang des Buches nach dem Ende versetzt hat. All zu schwierig ist das nicht. Bekanntlich finden sich in den Wechselreden durchgehends Textanweisungen, wer die redenden Personen sind. Ob diese Textanweisungen immer richtig sind lassen wir für jetzt dahingestellt, wir werden bei unseren kritischen Bemerkungen Gelegenheit haben auf diese Frage zurück zu kommen, hier genügt es zu bemerken, dass von K. XXVII, 1 ab diese Anweisungen anders lauten als vorher. Statt des einfachen ויען איוב oder ויען אליפז u. s. w., steht 27,1 und 29,1 ויוסף איוב שאת משלו ויאמר. Diese beiden Textanweisungen sind aber überflüssig, weil der Leser auch ohne dieselben nicht anders meinen konnte als Hiob sei die redende Person. Sie lassen sich aber erklären, wenn man annimmt, dass der Redaktor die betreffenden Stücke entweder am Rande einer Hs. oder irgendwo sonst als selbständige Fragmente vorfand und in der Ungewissheit, wohin sie eigentlich gehörten, sie am Schluss der Wechselreden anhängte mit der Anweisung, dass Hiob des weiteren noch gesagt habe, wie folgt. Dass es mit der handschriftlichen Vorlage, wonach unser Buch Hiob redigirt wurde, besonders am Schluss der Wechselreden schlecht bestellt war, ist wegen des unregelmässigen Verlaufs des Dialogs schon längst bekannt.

Auf die oben angegebene Weise lässt sich die jetzige Stelle der K. XXIX—XXX im Buche Hiob einfach erklären. Sollte Jemand dagegen einwenden, dass es bei unserer Voraussetzung zu erwarten gewesen wäre dass diese Kap. ganz am Ende, d. h. hinter K. XXXI, eingefügt wären, so sei dagegen bemerkt, dass K. XXXI durch die Unterschrift in vs. 40, welche allem Anscheine nach schon in der Vorlage dastand, deutlich als Schluss der Wechselreden gekennzeichnet war, so dass es eben deshalb unpassend gewesen wäre hier noch weitere Hiobsreden folgen zu lassen.

29, 4—5. Torczyner hat gezeigt dass 4*b* und 5*a*, 4*a* und 5*b* zusammengehören und einen Versuch gemacht den Text von 4*a* nach 5*b* zu bestimmen, aber die von ihm vorgeschlagene Aenderung von בימי חרפי in בסחר בני wird wohl Niemand befriedigen.

Allerdings ist בימי חרפי verdächtig und die leichte Aenderung von חרפי in פרחי scheint befriedigend, aber die Vergleichung von G ἐπιβρίθων ὁδοὺς (ὁδοῖς) zeigt, dass wahrscheinlich ein schlimmeres Textverderbnis angenommen werden muss. בימי wird nach כימי in 2 zurechtgemacht sein. Leider ist die heb. Vorlage von G. nicht festzustellen, aber ich halte es für ziemlich sicher dass so etwas wie (ארחתי) מצליח דרכי dagestanden hat. — Die Korrektur בסוך in 4*b* ist bekannt.

6. Ein ähnlicher Fall, wie der so eben besprochene von בימי in 4, liegt hier vor mit עמדי (fehlt in G.), das aus 5 wiederholt und hier zu streichen ist. Der Parallelismus zeigt weiter dass צור aus צעדי verderbt sein muss, entsprechend הליכי (sonst הליכתי) in *a*. So bekommt man mit Berücksichtigung einiger kleinen längst bekannten Verbesserungen: als mein Fuss in Butter watete und mein Schritt Bäche Oels ergoss.

11. Streiche כי am Anfang und l. am Schluss ותורני. So auch Torczyner.

18. L. עם זקני Vg. Cheyne und Torczyner z. S. Die Praeposition עם braucht nicht mit letzterem in עד geändert zu werden. Vg. Ps. 72, 5.

22. Statt תטף ist wohl mit den alten Vss. תיטב zu lesen. Die Praep. על ist auch in diesem Falle richtig, vg. die Wbb.

23. Ich lese 23*a* mit Umstellung ופיהם פערו כמטר לי und 23*b* mit Berücksichtigung von G. כציה תיחל למלקוש. Offenbar gehört כציה zum ursprünglichen Text und stand auch, wie ich glaube, am Rande in M, wurde aber durch Versehen ohne כ in 30, 3, wo es überflüssig ist, s. unten, eingefügt.

25. Wenn man 21—25 mit mehreren Auslegern zwischen 10 und 11 einreiht sind die 3 letzten Worte von 25 als ein Glossem zu 12 und 13 zu betrachten und zu streichen.

30, 1. Ich füge nach עלי ein עוילים, das leicht wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden Worte ausfallen konnte, und bekomme dann 2 regelmässige Verse.

2. Von den vorgeschlagenen Verbesserungen des letzten Wortes sind לַח oder חיל noch die besten.

3. In 3*b* ist nicht allein ציה (s. zu 29. 23), sondern auch אמש

(Dittograph.) zu streichen; sodann sind die beiden Vershälfte umzustellen.

5. 5*a* ist der verstümmelte Rest von 24, 12*a*, wie die Vergleichung von G. lehrt, der diesen Text voraussetzt: מעיר ומבתים יגרשו aus Stadt und Haus werden sie verscheucht. In 30, 5*a* sind die beiden ersten Worte ausgefallen (ausgenommen מן); גו ist Dittographie der ersten Buchstaben von יגרשו. In 24, 12*a* ist מתים aus מבתים entstellt und das folgende ינאקו ist Var. zu יצהירו in 24, 11*a*. Dadurch wird es klar dass auch die vorhergehenden Vs. in K. 24 von 5 ab, die dort den Zusammenhang stören, zwischen 30, 4 und 5 einzufügen sind. Wir werden folglich diese hier besprechen.

24, 5 enthält offenbar 2 Verse. Ich schage folgende Lesung vor, die ich nachher rechtfertigen werde:

המה כפראים במדבר משחרי טרף לנערים
יצאו ערבה לפעלם בלי שכר ובלי לחם

הן wird weder durch G. noch S. ausgedruckt; G. hat ἀπέβησαν δέ = המה (היו); die Vergleichungspart. כ (auch in T. und S.) ist hinzuzusetzen. Im 2. Verse sind nicht die Wildesel, sondern die Vagabunden Subjekt. ערבה = ἐπ' ἐρήμου, wie statt ὑπὲρ ἐμοῦ in G. zu lesen ist. לו לחם ist der verstümmelte Rest des 2. Stichos, den ich nach ἀμισθὶ καὶ ἀσιτί (G. in vs. 6) retrovertire.

6. בלילו in *a* und רשע in *b* entsprechen einander nicht. T. und G. lasen etwa (למו) לא לו statt בלילו, d. h. auf einem Acker, der ihnen nicht gehört, schneiden sie (das Getreide) ab. In *b* wird ילקשו nur durch S bestätigt, der Parallelismus weist auf ילקטו. Zu רשע vg. Noten Kittel.

9. S. zu K. 24.

10. 10*a* ist Var. zu 7*a* und zu streichen. 10*b* ist nach 11*b* zu lesen.

11*a* ist Var. zu 30, 7*a*. שיחים ist folglich Var. zu שורתם und wohl das Richtige. יצהירו ist verderbt aus יצהלו (Jer. 5, 8) und in dieser Form Var. zu ינהקו, das in 24, 12*a* in ינאקו steckt. Bekanntlich wird dieses vom Esel, jenes vom Pferde gesagt. Der Dichter vergleicht die Leute mit brünstigen Pferden oder Eseln,

je nachdem man das eine oder das andere Verb. für richtig hält und werft ihnen die höchste Schamlosigkeit vor, nl. dass sie sich im Freien begatten, denn das ist der Sinn des Verb. יספחו (mit Dillm. im Niphᶜal zu lesen), wie das arabische سافح (تسافح) lehrt, obgleich die Lex. davon schweigen. Somit sind wir wieder zum Texte von K. 30 zurückgekehrt, denn der Rest von 24, 12 gehört zu diesem Kap. Fraglich ist deshalb die richtige Stelle von 30, 6, aber hier verdient K. 30 den Vorzug. Dort mit Beer בפרץ zu lesen.

30, 8. Ich schlage vor zu lesen: בני נבל גם בני בליעל נדעך שמם מן הארץ, vg. Beer, *Der Text des Buches Hiob* z. S. Damit ist der Passus zu Ende. In 9 kann man noch die Suff. auf die Vagabunden beziehen, aber nachher geht das nicht mehr an. L. in 9 m. A. למשל.

11. Der Wechsel im Num. erklärt sich hierdurch dass der Dichter sowohl an האֹיֵב Sg. als an צוררים Plur. denkt; trotzdem wird es besser sein am Schluss שִׁלַּח Sg. zu lesen. פתח יתר heisst den Bogen entspannen (folglich ist יתרי zu lesen) = jemanden wehrlos machen, aber ורסן מפני שלח ist unrichtig, denn die übliche Deutung „und sie (er) lassen vor mir den Zügel schiessen", was soviel heissen soll als „sie benehmen sich zügellos" ist unmöglich. Der Fehler steckt aber nicht in רסן, sondern in מפני, wofür man mit S. בפי lese; zu übersetzen: und den Zaum legt er an meinen Mund. Dabei ist auf die Behandlung von Kriegsgefangenen angespielt, wie wir diese aus Jes. 37, 29 und bildlichen Darstellungen kennen. שִׁלַּח mit folgendem ב ist, sowohl hier als 18, 8, nach dem bekannten Ausdruck שלח יד ב zu erklären (die Hand an etwas legen). Freilich kommt der Piᶜēl (Puᶜal) nur an diesen beiden Stellen in diesem Sinne vor.

12. פרחח ist nach der parallelen Stelle 19, 12 = גדודיו (oder nach 16, 13 רביו), folglich wird Duhm mit der Korrektur עלי מערכתיו jedenfalls den richtigen Sinn wiedergegeben haben. Am Schluss l. (nach 19, 12) einfach ארחותם.

13. Die 3 letzten Worte stammen aus 29, 13 und sind zu streichen; der Rest is sinnlos. Offenbar war der Text des Archetypus hier unlesbar und entstellt, vg. die alten Vss. נתסו נתיבתי ist möglicherweise, vg. 19, 10, נתצו סביבתי und in להיתי יעילו

mag חלצו מעילי (G.) stecken, aber mit Sicherheit ist nichts festzustellen.

15. 15 *b* und *c* gehören zusammen. L. תנדף und תקותי (G.). 15 *a* ist ein allein stehender Halbvers und in keinem Falle mit 14 *b* zu kombiniren, eher noch mit 16 *a*, weil 16 *b* Var. zu 27 *b* ist. L. mit Duhm תתפך. עלי in 16 mit Bickell zu streichen.

17 und 30 sind Varr. נקר in 17 = נחר, vg. S. und συγκέκαυται bei Beer. (l. עצמי wie in 30). מעלי stammt in 17 aus 30 und ist zu streichen (fehlt in G.). Die von einigen Auslegern angenommene Deutung von 17 *b* (nach G.) wird richtig sein.

18. S. Beer z. S.

19. L. teilweise nach G זכר כי לחמר תמשילני בעפר ואפר חלקי vg. für die Korrektur זכר כי 10, 9; 13, 12. Die Vss. 19—23, wo plötzlich El angeredet wird, ohne dass sein Name genannt ist, gehören nicht zu dem ursprünglichen Texte dieser ersten Rede Hiobs.

L. m. A. ולא תתבנן.

22. Der Text ist nach Jes. 64, 6 und 7 zu beurteilen und am Schluss ותמגנני לתשואה zu lesen (Auch bei Jes. ist bekanntlich תמגנני wieder herzustellen).

23. G. las ישופני mit מות als Subj. Hingegen Ps. 22, 16 תשפתני, was vielleicht das Richtige ist, aber die Aenderung למות mit sich bringt. Auch sind כי und ידעתי umzustellen.

24. Ich schlage vor zu lesen: אך לו בי ישלח יד אם בפידי לי תשועה ach wenn er nur Hand an mich legte (6, 9), wenn in meinem Unglück mir Rettung wäre! Die Korrektur בי, möglicherweise בעצמי (vg. die Uebers. von T [1 und 2]), wird durch die alten Vss. bestätigt. G. las אשלח was gewiss unrichtig ist [1]). In 24 *b* ist das Wort פיד eigentlich nur durch M. bezeugt. Vg. Beer z. S. G. und S. scheinen das שוע am Schluss des Vers. auch hier auszudrücken, wie überhaupt dies Wort die mannigfachsten Deutungen gefunden hat, indem man darin eine Form von שוע rufen, von ישע retten, von עשה machen und sogar von שעע bestreichen sah. Die von Dillmann verteidigte Auffassung, welche bei vielen

---

[1]) Besser wäre die 2. Pers. im Anschluss an den vorhergehenden Vss., aber dafür zeugt nur die schwache Autorität von V.

Auslegern Beifall gefunden hat, ist so unnatürlich möglich und beruht auf Textänderungen, z. B. מִבֵּעַ statt בְּעִי, die durch nichts zu rechtfertigen sind. Dass man den richtigen Sinn des Verses so sehr verkannte kam daher, dass man meinte einen Zusammenhang mit vs. 25 annehmen zu müssen, aber dieser Vers ist mit Siegfried hinter 31, 20 zu lesen.

27. Fortsetzung von 16; deshalb finden wir hier mit einer kleinen Aenderung den 2. Halbvers von 16 *b* wieder.

28. Statt בלא חמה wird mit A. כל היום zu lesen sein, der Text hatte durch das Ausfallen dieser Worte eine Lücke, die mit בלא חמה ausgefüllt wurde. Diese am Rande stehenden Worte gehören anderswohin, vielleicht in 30.

30 kam schon bei 17 zur Rede. Vielleicht lautete er ursprünglich

עורי שחר בלא חמה ועצמי נחר לא מני חרב

3, 3. L. mit A. אִמִּי. הֹרָה ist Part. Qal. fem. sg. Die Konstruction mit Acc. ist immerhin eher anzunehmen als eine nirgends sonst vorkommende Puᶜal form von הרה.

4. 4 *b* und *c* gehören zusammen, 4 *a* ist mit 5 *b* zu kombinieren.

5. 5 *a* kann mit 9 *b* verbunden werden und geht dann auf die Nacht, was auch dadurch bewiesen wird, dass יגאלהו חשך offenbar Var. ist zu יקחהו אפל in 6. Der Vs. gehört also hinter 8. — Von 5 *b* war schon die Rede bei 4 und 5 *c* ist Var. zu 8 *a*, welcher Vs. auf den Tag geht und also hier einzureihen ist.

6. 6 *a* ist zum Teil Var. zu 7 *a*, zum Teil zu 5 *a* und zu streichen. Der Rest bildet einen vollständigen Vs.

7. Streiche הנה (Noten Kittel).

8 muss natürlich vor 7 und vielleicht vor 6 stehen. 8 *a* = 5 *c* (S. oben). אררי יום und כמרירי יום sind offenbar Var.; keine von beiden Lesungen taugt, obgleich die erste jedenfalls verständlich ist und die Aenderung von יבעתהו in יקבהו nach sich gezogen hat. Zunächst ist zu bemerken, dass die Schreibweise der Verb. im *Ketīb* noch deutlich darauf hinweist, dass ein Subj. im Sg. und nicht im Plur. vorhergeht und dass folglich die Punktation falsch ist. Zwar scheint der Plur. durch העתידים bestätigt zu werden, aber auch hier ist der Plur. spätere Korrektur, G. hat noch ὁ μέλλων. Ich habe in den *Verhandelingen Kon. Akad.*

Amsterdam, 4. reeks, II, 3, s. 22 vorgeschlagen מְרִירֵי zu lesen nach Saad., ibn Ezra und der bei Beer zitierten Stelle (s. 16) aus *Mag. Gan.* Dass מרירי hier durch יום näher bestimmt wird braucht keinen Anstoss zu erregen, vg. T. In 8*b* ist העתיד לעֹרֵר zu verbessern.

9*a* und *c* gehören zusammen. 9*b* ist schon oben zu 5*a* gestellt. Von den dort erwähnten Varr. wählen wir יקחהו אפל, erstens weil יגאלהו unverständlich ist und zweitens, weil חשך schon in 4 vorkommt.

10. Dieser Vs. kann, weil das Subj. El (vg. 1 Sam. 1, 5) sein muss, nicht unmittelbar an 9 anschliessen, wenn man nicht aus Notbehelf סֻגַּר und ויסתר als Pass. punktieren will. Mit G. ist בטן אמי zu lesen und דלתי, obgleich auch durch diese Uebersetzung ausgedruckt, ist zu streichen.

11. Die Reihenfolge der Vs. lässt von hier ab zu wünschen. Vs. 11 ist nicht von 16 zu trennen, nachher können 13—15 folgen. שם in 17 kann sich nur auf קבר in 22 beziehen, also müssen 17—19 hinter 12, 20—22 kommen.

14. Was חרבות betrifft, so hat schon Schultens das arab. خراب verglichen und Daiches hat in J. Q. R. 1908, S. 637 diese alte Erklärung wieder aufgenommen, die auch ich für richtig halte, obgleich Nöldeke, *Neue Beiträge zur Sem. Sprachw.*, S. 52, Note 3 die Beweisführung von Daiches ungenügend genannt hat, „weil der Text des Buches Hiob soviel Unsicheres bietet”. Aber die Ueberlieferung dieses Wortes steht fest, wenngleich die alten Uebersetzer es auf verschiedene Weise punktierten (z. B. G. *ἐπὶ ξίφεσιν*).

23. Diesen Vers versetze ich mit Merx hinter 25. Was Dillmann dagegen bemerkt ist unrichtig. Der Sinn von 23*b* steht durch 1, 10 (vg. auch oben zu 29, 4) fest und ist so wenig in Widerspruch mit 23*a*, dass darin vielmehr der selbe Gedanke ausgedruckt wird. In Stellen wie Jes. 40, 27 wird der Sinn von דרך נסתרה näher bestimmt durch das folgende מיהוה, hier wo das der Fall nicht ist, hat נסתרה den Sinn von geschützt sein, Zeph. 2, 3. Erst bei dieser Auffassung wird der Dativ לגבר, der sonst durch 2 Vss. von dem regierenden Verb. יִתֵּן getrennt wäre, sofort als App. zu לי in 25 erklärlich und steht dieser Vs. passenderweise

am Schluss der Rede, um noch einmal den grossen Gegensatz zwischen vorher und jetzt, worüber die ganze Rede lief, zu betonen.

24. Streiche כי am Anfang und l. דמעתי (G) anstatt שאנתי.

25 ist mit 23 hinter 26 zu lesen.

KAP. IV. V.

2. Ich lese mit Hoffmann הנשא und ubersetze 2*a*: Kannst du nicht ertrágen dass man zu dir das Wort richtet. Vg. zu נשא דבר Beer z. S. Aehnlich 16, 3*b*.

5. Besser ויעתה (G.).

6. S. Noten Kittel.

10 und 11. Besser G. in 10*b* ושאת כפירים נדעכו, weil נתעו als Praedikat zu den Subj. in 10*a* nicht passt. Mehrere Ausleger, auch Torczyner, sehen in diesen beiden Vss. ein fremdartiges Stück, aber ohne genügenden Grund. Gewiss ist es verkehrt hier eine Allegorie zu suchen; der Verfasser illustrirt mit diesen Beispielen allein die Wahrheit des in Vs. 9 Gesagten in dem Sinne von 40, 11 und 12, dass nl. Jahwe Alles was hoch und erhaben ist vernichtet.

12 kommt zu früh und soll hinter 17 gelesen werden (beachte das ו vor אלי). So auch Torczyner, der ausserdem die ganze Traumvision dem Hiob zuweisen möchte, weil sie dem Denken der Freunde fremd sein soll. Diese kühne Behauptung nötigt ihn auch 15, 14—16 und 25, 4—6, wo der in vs. 18 ausgesprochene Gedanke fast mit denselben Worten wiederkehrt, nicht von den Freunden gesagt sein zu lassen. Der Widerspruch mit 7—9 besteht aber nicht; dort wird behauptet dass der Unschuldige nie umkommt, der Sünder aber schliesslich erntet was er gesät hat, hier wird dazu bemerkt dass Gott nicht für gerecht hält den, welcher bei den Menschen als solcher gilt, so dass die Wahrheit des zuerst Gesagten dadurch nicht beeinträchtigt wird. Der Schluss liegt auf der Hand; ist Hiob auch in Gottes Augen gerecht, so wird sein Leiden, wie das ausführlich 5, 17 ff. gesagt wird, vorübergehen. Die Schwierigkeiten, die Torczyner hier zu finden glaubte, verschwinden bei einer ruhigen Betrachtung des Textes.

14. הפחיד ist nicht zu beanstanden, aber וְרֹב, wofür 33, 19 (Ketīb) ריב hat, ist schwerlich richtig. Ob ריב, wie einige Ausleger meinen, Angst oder etwas ähnliches bedeuten kann ist fraglich; vielleicht ist das in dieser Verbindung öfters vorkommende רקב gemeint.

15*a* scheint eher mit 16*b* (l. וקול דממה) zusammen zu gehören, als mit den jetzt im Text folgenden Worten, die einen Stichos für sich bilden, wozu der 2. fehlt.

16. Ich schlage vor zu lesen: תמונה לנגד עיני תעמד ולא אכיר מראָה. Darauf folgt dann 15*a* mit dem Reste von 16, und nachher vs. 12.

18. L. mit G. בבניו und am Schluss תִּפְלָה.

19. Besser 15, 16 אַף כי. Die 3 letzten Worte scheinen Varr. zu 5, 4*b* zu enthalten, die vom Rande in den Text gedrungen sind.

20. L. mit Merx מוֹשִׁיעַ.

21. Dass יתרם aus יתדם verderbt ist hat man schon längst bemerkt, aber dabei übersehen dass in הלא das Wort אהל steckt. L. אהלם נסע יתדו. Zum Ausdruck vg. 18, 14; 22, 20 (verbesserten Text).

5, 1. Dass dieser Vers an der unrichtigen Stelle steht ist bekannt, aber wohin gehört er? Torczyner möchte ihn in den Gottesreden (hinter 38, 34? dann noch eher in 40, 9—14) unterbringen, aber das ist sehr unwahrscheinlich, weil Gott ja selbst Hiob antwortet. Am besten scheint es mir ihn vor 8 einzufügen; oder am Anfang der Rede, vor 4, 2.

3. S. Noten Kittel. L. mit Bevan וַיִּרְקַב in 3*b*.

4. Ich halte es nicht für unmöglich, dass בשער aus כעש verderbt ist. S. die Bemerkung zu 4, 19.

5. Zu *a* vg. Noten Kittel. 5*b* steckt in den 3 letzten Worten. Was dazwischen steht sind falsche Varr. zu 5 *b* (in מצנים steckt צמאים und in ואל חילם, während יקחהו Glosse zu שׁאף ist). Der Vers ist nach Stellen, wie 18, 12 aufzufassen und deshalb ist Torczyners Erklärung der ersten Worte als sei darin das gottgefällige Tun eines frommen Mannes gezeichnet, obgleich an sich richtig, hier nicht zutreffend.

6 und 7. Diese beiden Vss. passen nicht in den Zusammenhang und befremden im Munde der Freunde, während sie vortrefflich stimmen zu Hiobs trauriger Auffassung der Menschenloses in 7, 1—2 und besonders K. 14. Ich halte es deshalb für wahrscheinlich dass sie von der richtigen Stelle geraten sind und zur Rede Hiobs gehören. Was den Text betrifft, dieser ist richtig und die Korrektur יוליד (Grätz) falsch. Die בני רשף sind die zum Gefolge des Gewitter- und Schlachtengottes Reshef gehörenden Raubvögel (vg. die alten Vss.). Ihr unheimliches Kreischen, wenn sie hoch fliegend irgendwo im Felde einen Erschlagenen erspähen, macht sie im Volksglauben zu Unglücksvögeln. Darauf wird hier angespielt: das Unglück schwebt dem Menschen fortwährend über dem Haupte.

8. L. in 8*b* mit G ואל אל שדי אקרא. Die Aehnlichkeit des Ausdrucks mit 13, 3, welche Torczyner dazu geführt hat vs. 8—14 zur Rede Hiobs 9, 3 ff. zu stellen, ist nur scheinbar, denn אדרש אל (אל) ist etwas ganz anderes als הוכח אל אל. Schwerer wiegt natürlich der Umstand dass vs. 9 in 9, 10 wiederkehrt, so dass vielleicht 9—10 dorthin zu versetzen sind, um so mehr weil vs. 11 weder an 10, noch an 9, sondern an 12, oder 15 anschliesst. Was in 11—16 steht stimmt vollkommen zur Lehre der Freunde, vg. z. B. 15, 20 ff., 18, 5 ff. u. s. w.

15. L. מסכין anstatt מפיהם.

17. S. Noten Kittel und l. ימאס.

22 und 23. S. Noten Kittel. *Archiv für Religionswiss.* 1910, s. 75 ff.

KAP. VI. VII.

6, 2. Dieser Vers ist, wie auch Torczyner bemerkt, ganz ungeeignet, um am Anfang einer Rede zu stehen. Vielmehr haben wir darin, so wie in den nächstfolgenden Versen, die Fortsetzung der Klagen in K. III zu sehen. Wo steckt aber dann der Anfang der Rede? Torczyner sucht ihn in 7, 11, aber dieser Vers scheint mir dazu bestimmt zu sein, um die kühne Anrede an Gott in den folgenden Versen einzuleiten und gewissermassen zu entschuldigen. Hingegen liegt es auf der Hand dass die Verse, worin Hiob sich an die Freunde richtet 6, 21—30, am Anfang stehen müssen, aber selbstverständlich lassen sich diese nicht von den vorhergehenden

trennen, namentlich nicht von 14—20. Es scheinen also hier, wie auch in K. VII Verse, welche eigentlich noch zu K. III gehören, in den Text geraten zu sein, so dass es nicht mehr möglich ist mit einiger Sicherheit den ursprünglichen Anfang der Rede wieder herzustellen. Weil am Anfang eine rhetorische Frage in Hiob beliebt ist erachte ich es denkbar dass 5 und 6, die gewiss zwischen 4 und 7 nicht am Platze sind, am Anfang zu schreiben seien.

3. לעו l. etwa לאין zu Nichts. Vg. den ähnlichen Ausdruck in 24, 25 (verbesserten Text).

5 und 6. Über den Sinn der Frage in 5 besteht kein Zweifel, um so mehr aber über denjenigen von 6. Die Ausleger, z. B. Dillmann meinen das Leiden sei eine von Gott gereichte Speise, dem Ij. aber ist sein Leiden weil übergross unverständlich, also die Speise fade ungeniessbar. Wenn aber das Leiden mit einer Speise verglichen wird spricht man überall, und so auch im Hebr., von einer bitteren (9, 18; Jer. 9, 14), nicht von einer faden Speise. Hingegen wird fast in allen Sprachen eitles Geschwätz fade und abgeschmackt genannt. Daher meinten schon die älteren Ausleger, dass der Inhalt des Vs. auf die Reden der Freunde gehe und diese von Dillmann bestrittene Auffassung ist die richtige, wie 6*b* lehrt, wenn man nur die Lesung in G בְּדִבְרֵי חֲלֹמוֹת annimmt, weil die Anspielung auf 4, 13 ff. dann unverkennbar ist. Dass aber diese Lesung richtig ist beweist die Unmöglichkeit dem überlieferten Text einen Sinn abzugewinnen. ריר bedeutet (1 Sam. 21, 14) Speichel, dass es auch von dem Safte einer Pflanze (man erklärt חלמות nach dem Syrischen für Ochsenmaul) gebraucht wird ist unbewiesen. Diese syrische Bedeutung des Wortes war sogar dem Verfasser des Targum unbekannt, wie aus seiner Übersetzung durch Eidotter hervorgeht. In 6*b* wird folglich der Sinn von *a* verdeutlicht, so dass die Behauptung Dillmanns, dass die Lesung von G. gegen den Zusammenhang verstösst, nicht aufrecht gehalten werden kann. Was aber *a* betrifft, so zweifle ich, ob das Wort תפל richtig ist, denn man erwartet dass eine bestimmte Speise genannt sei, die nie ungesalzen genossen wird. G. übersetzt ἄρτος, T[1] תַבשִׁלְדָּה, aber T[2] מידי בשׂש Zukost; Lévy, *Chald. Wört.* unter ליפתא erwähnt eine Lesung, worin das Textwort

als Transposition von לפת Rübe, Rettig genommen wird. Allerdings kommt dies Wort im AT sonst nicht vor, aber es ist allgemein Semitisch, auch Neuhebräisch, sodass dies für bloss zufällig gehalten werden muss. Was endlich טעם betrifft, in der Chokma-literatur hat es gewöhnlich nicht den Sinn von Geschmack, sondern von Klugheit, Verstand (12, 20 und sonst). Der Zusammenhang beider Fragen ist also so zu fassen, dass Hiob fragt: klage ich denn umsonst und wenn nicht, werden dann alberne Traumgeschichten mich trösten.

7. לנגוע s. Noten Kittel. In *b* haben schon Wright u. A. in המה das Verb. זהמה erkannt; fraglich ist nur כדוי, das man mit Torczyner nach Jes. 22, 30 erklären kann, aber zu beachten ist dass G. hier das Wort ריח oder רוח gefunden hat, worin רוחי (entsprechend נפשי in *a*) stecken könnte.

9. L. ויט statt יתר (vg. S.).

10. Die letzten Worte von כי לא ab gehören in den Zusammenhang von Vs. 30 und sind folglich hier zu streichen. Zwar liessen sie sich, wie Torczyner vorschlägt, mit 10*a* verbinden, aber 10*b* ist unmöglich von 10*a* zu trennen. In *a* und *b* ist der Text entstellt und mühen die Ausleger sich vergebens ab einen Sinn herauszuholen, ohne sich um die Lexicologie oder die Grammatik zu kümmern. Dass חילה nicht dasselbe ist als חיל, dass לא יחמל kein Relativsatz sein kann, weder zu חילה (Dillm.) noch zu einem nicht einmal genannten אל (Budde), dass ואסלדה weder ein Zustandsatz, noch ein mit dem vorhergehenden nicht zusammenhängender Zwischensatz ist, kann doch jedermann wissen. Vergleicht man die alten Vss., namentlich G, dann sieht man dass diese folgende Vorlage voraussetzt: ותהי עירי שחת ואסלדה בחילה לא אחמל. Der Vs. setzt dann, wie man erwarten muss, vs. 9 fort: und dass meine Stadt das Grab wäre, und ich unverzagt (לא אחמל ohne michselbst zu schonen, vg. die Wörterb. unter לא יחמל) über ihre Vormauer springen möchte. Das giebt jedenfalls einen vernünftigen Sinn und bestätigt die Richtigkeit der Lesung בחילה mit ה am Schluss, worin nach G. das Suff. steckt. Ist das richtig, so muss das Suff. auf ein vorhergenanntes Subj. gehen, das wohl kein anderes sein kann als עיר, so dass auch die Lesung עירי statt עוד dadurch fast sicher ist. עיר kann

wenig passend scheinen, aber eigentlich bedeutet das Wort ja Burg, wo sich die Grabstätte befindet (vg. עיר דוד die Grabstätte der jüd. Könige), so dass die Wahl des Wortes dadurch erklärlich wird. Die grösste Abweichung von M. liegt in שחת für נחמתי und in dem Bestreben den Text, den G. vor sich hatte, so nahe möglich an M. zu rücken, meint man dass τάφος hier Uebersetzung von מנוחה sei, schwerlich mit Recht.

13. S. Noten Kittel.

14. Die alten Vss. lasen nicht, wie in den Noten Kittel steht למיש, denn sie wussten so gut wie wir dass מיש intransitiv ist, sondern מסיר (27, 2; 34, 5), aber damit ist das ל am Anfang nicht erklärt, und ausserdem der Sinn nicht vollständig, weil das Subjekt von מסיר und יעזב, worauf das Suff. von מרעהו zurückgeht, nicht genannt ist. Natürlich kann man vermuten dass ein vorhergehender Vs. ausgefallen ist, denn, wie die Sache jetzt liegt, müsste ja das Subj. in ממני (13) gesucht werden, was offenbar Unsinn gäbe, aber eine einfachere Lösung wäre dass כלו am Anfang in Wegfall gekommen ist, wodurch auch das ל von למם erklärt wäre, nl. als Rest dieses Wortes.

16. Mit Torczyner bin ich der Meinung dass הקדרים unrichtig ist, aber das von ihm vorgeschlagene הקרמים scheint mir weniger gut als הקרשים (קרש zufrieren) oder הקררים. Seine Korrektur יתערם in *b* scheint aber sehr gut.

16. יזרבו = יצרבו.

18. Die Korrektur אורחות ist selbstverständlich, so wie die Notwendigkeit den Vs. hinter 20 zu lesen.

20. L. בטחו עליה ויבושו.

21. Die Aenderung von כי in כן ist wegen des folg. עתה unwahrscheinlich und ausserdem unnötig. לא ist der Rest von לאכזרי (30, 21), das G. noch vorfand.

25. נמרצו ist nicht zu ändern in נמלצו oder נרצו, vielleicht aber, wie 16, 3, im Hiphʿil zu lesen תמריצו (2. Pers. Plur. vg. S. und V.). מרץ, arab. مرض, bedeutet krank sein, im Hiphʿil kränken, oder für krank, untauglich halten, was die beiden genannten Uebersetzungen etwas frei mit verwerfen wiedergeben. Diese Auffassung nötigt uns aber in *b* etwa zu lesen: ומה תזניחו תוכחת חכם. חכם ist schon von vielen Auslegern als notwendige Verbesserung

vorgeschlagen; die Aenderung von הוכח in תוכחת von Torczyner befürwortet; die Korrektur תזניחו durch die hier vorgetragene Fassung von *a* fast notwendig. Zu beachten ist dass Hiob mit יָשָׁר (so zu lesen!) und חכם sichselbst meint. Dass Hiob gern wahre Worte des Tadels hören will, was nach Torczyner der Sinn des Verses sein *muss*, scheint mir ungereimt; Hiob will von Tadel nichts wissen, er hält sich ja selbst, wie er in den folgenden Vss. sagt und später noch ausdrücklicher wiederholt, für untadelhaft. Ausserdem kann man nur bei der Korrektur נמלצו (נרצו), welche nur T empfiehlt, jenen Sinn in 25 vermuten.

26. Nach 15, 3 ist במלים zu lesen. 26*b* ist schwierig, der überlieferte Text unverständlich. G hatte als Vorlage ולא רוח אמריכם אשא was zwar verständlich ist, aber nicht recht zu 26*a* stimmt. S. und V. lesen nicht אשא, sondern die 2. Pers. Plur., was wegen *a* unbedingt richtig sein muss. Deshalb schlage ich vor ואמרי רוח תשאו. Für אמרי רוח vg. 16, 3 und für אמר תשאו das zu 4, 2 bemerkte.

27. L. mit Noten Kittel עָלַי תם and ausserdem תטפלו statt תפילו. Gewöhnlich steht bei טפל noch שקר (13, 4; Ps. 119, 69) oder עון (14, 17 s. dort), aber auch ohne Obj. bedeutet טפל mit על der Pers.: jem. etwas anschmieren, ihm einen Schandfleck anhängen. Synon. damit ist שים תפלה (נתן) s. 1, 22, 4, 18 (verbesserte Lesung), 24, 12, obgleich תפלה mit ת und nicht mit ט geschrieben wird. Die Orthographie wechselt nämlich sowohl im Hebr. wie im Aram. Tünche Hebr. תפל Ez. 13, 10 ff., 22, 28, Aram. טפלא. Was תכרו betrifft, das Verb. bedeutet (mit על) nachstellen anfeinden (nicht verhandeln) und ist sowohl lautlich als begrifflich verwandt mit גרה und weiter mit גור Ps. 59, 4, wofür Ps. 94, 21 und Jer. 20, 10 durch Versehen eine Form mit ר steht. Spr. 16, 27 steht die Lesung nicht ganz fest, aber das Wort kommt noch vor unten 19, 3, wo der Text תהכרו hat, und 40, 30. G ἐνάλλεσθε und ἐπίκεισθε setzt dieselbe Lesung voraus und nicht, wie man gemeint hat, eine Ableitung von כרה.

29. Der Text ist entstellt. So wohl die Wiederholung von שבו und ושבו in *a* und *b*, als auch der Umstand dass das Wort עולה am Schluss von Vs. 30 wiederkehrt wecken den Verdacht, dass

hier aus am Rande stehenden Korrekturen aus einem Verse deren zwei gemacht sind. G. las freilich in *a* שַׁבוּ und in *b* שׁוּבוּ und nachher תִּוָּעֲדוּ בְּצַדִּיק (τῷ δικαίῳ συνέρχεσθε), aber auch diese Lesung befriedigt nicht. Man beachte auch die verkürzte Wiedergabe von 28 in G., wo, wie Torczyner richtig bemerkt, פנו aus ענו verderbt ist (der Fehler wurde veranlasst durch das folgende פניכם), sodass Hiob die Freunde auffordert ihm auf eine Frage, die in 30 folgt, zu antworten. Der dazwischen stehende Vs. 29 ist deshalb eher störend; sollte er dennoch echt sein, so wird man wegen des Suff. in בָּהּ, in וְשַׁבִי ein Subst. gen. fem. suchen müssen, etwa נַפְשִׁי, worauf auch das י am Ende hinweist.

30. לא יבין הוות ist wegen der abweichenden Lesungen in G. und S. wahrscheinlich aus לא יהגה (יחוה) בינה zurechtgelesen. Vg. Spr. 8, 7. בין ist kein bei חך passendes Praedikat, wohl הגה.

7, 1—3. Torczyner macht darauf aufmerksam dass 3 nicht zu 1 und 2 stimmt und schlägt deshalb vor hier 14, 14 (ohne die 4 ersten Worte) folgen zu lassen. Auch 10, 17*b* versetzt er hierhin und ergänzt den Stichos zu einem vollständigen Verse durch einen Halbvers eigener Findung. Natürlich kann das כֵּן vor 3 in diesem Falle nicht bleiben und wird es von ihm in אך geändert. Schliesslich will T. beweisen, und diese Beweisführung kann ich nicht für gelungen halten, dass חליפה nicht Ablösung, Weggang heisst, sondern Löhnung. Der Vergleich in 2 kann nur dazu Veranlassung geben, wenn man ausschliesslich 2*b* ins Auge fasst, aber 2*a* ישאף צל weist darauf hin, dass es dem Dichter nicht allein um die Lohnfrage zu tun ist, sondern um Linderung seiner Qual. So wohl der Schatten bei der harten Arbeit auf offenem Felde als die Aussicht auf den Lohn machen den Dienst (צבא) erträglich. Ebensowenig beweist der Gebrauch von חלף in Num. 18, 21 und 31, denn auch dort bedeutet חלף nicht Löhnung, sondern steht es als Praep. = anstatt, für. Deshalb ist daran festzuhalten dass Hiob 14, 14 nicht auf Löhnung, sondern auf Dienstfreiheit wartet. Die Notwendigkeit der Umstellungen hängt davon ab, ob 14, 14 (10, 17*b*) in dem Zusammenhang, wo sie jetzt stehen, nicht passen, was kaum fraglich ist.

4. ומדד ערב wird allerdings aus מתי ערב entstanden sein,

aber diese Worte sind wohl in Erinnerung an Deut. 28, 67 in den Text eingefügt und zu streichen.

5. Streiche עפר (Dittogr. von עורי), vg. Margolis, ZAW. 27, 269. Zu וימאס S. Noten Kittel. רגע ist unsicher. G. las wie 2, 8. 30, 2 fanden wir שחר, Klg. 5, 10 hat נכמר.

6 hat eine Dublette in 9, 25—26, aber diese Verse gehören hier. Die Besprechung folgt unten bei 9, 25.

7. Von hier an sind die Verse bunt durch einander geworfen. 7—8 versetze ich hinter 15, weil ich keine Freiheit finde mit Torczyner die Suff. zu ändern. 8 *a* sieht freilich als eine Var. zu 7 *b* aus und 8 *b* = 21 *d*.

9—10 versetzt Torczyner wohl mit Recht hinter 14, 12 L. כענן כלה וילך.

11 wird nach Torczyner unter Vergleichung von 10, 1 zu 2 Versen:

(7, 11 *a*) גם אני לא אחשך פי   נקטה נפשי בחיי (10, 1 *a*)
(10, 1 *c* = 7, 11 *c*) אשיחה במר נפשי   אדברה בצר רוחי (7, 11 *b*)

Die Var. in 10, 1 *b* ist ohne Interesse. אעזבה stammt aus 9, 27. Dass diese Verse am Anfang der Rede stehen sollen, wie T. meint, glaube ich, wie schon oben bemerkt wurde, nicht.

14. L. ובחזינות.

15. עצמותי in 15 *b* entspricht נפשי in *a*, wie Spr. 16, 24 und wird deshalb richtig sein, allein das vorgesetzte מ ist zu streichen. Ich vermute aber dass eine Var. vorliegt in 9, 28 *a* nach dem Texte, den G dort vor sich hatte.

16. L. מאסני verwerfe mich. Wegen dieses Wunsches wird Hiob 8, 20 und 36, 5 getadelt.

17—18. Diese Verse sind nur dann in diesem Zusammenhang möglich, wenn man mit Torczyner אני liest und dei Suff. ändert, aber ich ziehe vor sie nach K. 14 zu versetzen.

20. Der an 19 anschliessende Vers beginnt mit למה. Natürlich ist עליך zu lesen, aber למשא ist vollkommen richtig und deutet auf den Uebungstein hin, wovon Sirach 6, 21 spricht. Vg. Hieronymus zu Zach. 12, 3. Was an למה vorhergeht gehört in K. 9 und wird, leider nicht buchstäblich, 35, 3 zitiert (s. dort). Einer der beiden Stichen, der etwa צדקתי מה יסכן לך lautete, ist hier ausgefallen und der leere Raum mit נצר האדם ausgefüllt. G las

noch לב zwischen diesen beiden Worten. Vg. Spr. 24, 12 (20, 27).

21. *c* und *d* braucht man nicht mit Torczyner nach 10, 19 zu versetzen, aber gewiss schliessen sie nicht an 21 *a* und *b* an, sondern gehören zu 7 und 8.

KAP. VIII.

4. בניך, das den Auslegern so viele Schwierigkeiten bereitet hat, ist in בניו zu ändern, sodass Bildad zum Beweise dass Gott kein Unrecht begeht anführt, dass er sogar die בני אל, wenn sie gesündigt haben, aus dem Himmel fortschickt. Die Korrektur Torczyners בעד ist gut, aber vielleicht nicht notwendig.

5—6. Streiche in 5 אֶל und korrigiere 6 nach 22, 26—27. Wir haben hier ein Beispiel von Contamination zweier Texte, sodass hier 22, 27 *b* aufzunehmen und der Rest von כי עתה ab hier zu streichen ist, der aber zur Wiederherstellung von 22 a. a. O. gute Dienste beweisen wird. Torczyners Vorschlag die beiden Verse zwischen 23 and 21 einzufügen billige ich vollkommen.

8. Vg. Noten Kittel. כי am Anfang ist überflüssig, hingegen vor 9 notwendig, weil hier der Grund angegeben wird, weshalb man die Ueberlieferung der Väter befragen muss. Uebrigens vg. Noten Kittel.

10. Streiche יורוך (Bickell). Vg. 9 *b*.

11. L. בְּצִיָּה anstatt בלא נצה. Vg. S.

12. Streiche לא (Hoffmann).

13—15. S. Noten Kittel. Was יקוט betrifft, so glaube ich dass die Lesung G.'s ἀοίκητος = חוץ (Spr. 8, 26) auf ein ursprüngliches חוט Faden weist. Dazu stimmt יחזיק בו in 15.

16—19. Die Ausleger haben sich viele Mühe gegeben, um diese Vs. zu erklären. Gewöhnlich denkt man bei הוא an den Vs. 13 erwähnten Frevler, der hier unter dem Bilde einer Schlingpflanze vorgestellt sein soll, die üppig wächst; reisst man sie aus, so spriesst eine andere aus dem Boden hervor. Das Alles ist sehr schön, aber das Bild lässt sich ebenso gut auf den Gerechten anwenden, den Gott auch unter schlechten Verhältnissen nicht zu Grunde gehen lässt (Torczyner) und wenn ein dritter Ausleger

behaupten möchte dass es weder vom Frevler, noch vom Gerechten, sondern vom Menschen überhaupt zu verstehen sei, hätte er ebenfalls Recht. Alle diese Erklärungen sind aber gezwungen, denn es ist in diesen Versen nirgends die Rede vom Menschen; die Ausleger haben diesen einfach hinzu gedacht, weil der Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen darauf hinzuweisen schien. Deshalb hat man in dem Adj. רטב sogar die Bezeichnung einer bestimmten Pflanze gesucht. Die einfache Lösung des Rätsels ist, dass die Verse von ihrer Stelle geraten und hinter 14, 9 zu lesen sind. Dann ist alles sofort klar und hat הוא in den Versen 14, 7—9 seine natürliche Beziehung. Zum Texte bemerke ich noch: L mit G רִמָּתוֹ *ἐκ σαπρίας αὐτοῦ* statt גנתו (vg. 19 ומעפר).

Ebenso Vs. 17 יחיה (G). In 18 wäre תבלענו oder das Pass. (G) deutlicher, aber die Aenderung ist nicht notwendig. In 19 hat G fur משוש *καταστροφή* = סוף, was jedenfalls besser ist, aber ich schlage מְשֻׁנֶּה (Jer. 2, 37) vor. Am Schluss l. יצמח.

21 und 22 besser nach G. פי ישרים ימלא שחוק ושפתיהם תרועה und ebenso 22 שנאיו.

KAP. IX. X.

4—10. Weil Vs. 14 an 3 anschliesst scheint der Hymnus auf Gott hier nicht an der passenden Stelle zu stehen, was einige Ausleger nur von den Versen 8—10 gelten lassen. Mir scheint das gansche Stück mit Ausnahme von 11 (S. unten) zum Hymnus 12, 13—25 zu gehören. Zum Texte bemerke ich: Vs. 5 l. המעתיק הרים באפו, so dass der 2. Stichos mit ולא ידעו (ohne dass *man* weiss) anfängt. Vs. 8 L. במותיהם d. h. die Höhen des Himmels. Vs. 9. S. Noten Kittel.

11. Torczyner stellt diesen Vers zu 4, 15. 16, aber er gehört vielmehr in K. 23 und ist Var. zu Vs. 8 dort. 12, s. zu 11, 10. 13 scheint noch zu 4—10 zu gehören.

15. Die bei Kittel vorgeschlagenen Verbesserungen sind mit Rücksicht auf 9, 3, wo ausdrücklich gesagt wird dass Hiob, gerecht oder nicht, keine Antwort überhaupt erwartet, unannehmbar. Wenn man beachtet, dass in den Vss. 14—16 das Verb. ענה dreimal vorkommt und nicht allein hier, sondern auch in 16 Schwierigkeit macht, dürfte es angezeigt sein, sowohl in 15 als in 16,

falsche Wiederholungen von אעננו in 14 zu sehen. Aber auch was sonst noch in 15*a* steht ist zu streichen, weil die Frage was geschehen wird, wenn Hiob gerecht ist, erst Vs. 20 gestellt wird, hier handelt es sich noch darum, ob er überhaupt eine Antwort erhalten wird. Wir streichen also 15*a* und verbinden 16*a* ohne ויענני mit 15*b* und lesen לְשֹׁפְטִי (מְשֹׁפְטִי ist zwar gramm. möglich, aber doch ganz ungewöhnlich), also: אם קראתי ולשפטי אתחנן. קרא and התחנן kommen auch 19, 16 nebeneinander vor. Daran schiesst 16*b* an.

18. L. מררים.

19. L. mit S. הוא nicht הנה.

20. L. mit Olsh. u. A. פיו.

21 = 29. אנכי ארשע ist hier ausgefallen und die Lücke durch Wiederholung von תם אני aus 20*b* ausgefüllt: Bin ich ungerecht, so kenne ich mich selbst nicht, sagt Hiob, weil er sich ja für gerecht hält. Die Worte אמאס חיי sind wohl vom Rande (Var. zu 10, 1) in den Text gedrungen und 29*b* ist dafür einzusetzen.

22. L. על כן אמרתי אחת היא. Deshalb sage ich: es ist einerlei, Gerechte und Ungerechte vertilgt Er. 22—24 gehören zu K. 21, s. Torczyner.

23. Fortsetzung des Gedankens von 22. L. שוטים statt אם שוט und mit Grätz למכת in *b*.

24. L. mit S. נִתְּנָה. Die letzten Worte sind der verstümmelte Rest eines Schlussverses am Ende der Rede. Wie dieser Vers ursprünglich gelautet haben mag lehrt 24, 25. Dass er ursprünglich am Schluss von K. 21 stand wurde bereits bemerkt.

25—26 sind nicht die Fortsetzung von 21, sondern Dublette zu 7, 6. — Im Einzelnen sei bemerkt: 1° רץ ist Var. zu ארג und wahrscheinlich richtig, weil ארג nicht das Weberschiffchen bedeutet. Vg. P. Rieger, *Versuch einer Terminologie der Handwerke* u. s. w., S. 32. 2° אבה in 26 soll nach den Wörterbüchern Rohr oder Schilf bedeuten, aber das ist völlig unerwiesen. T. dachte dabei an אֵב, S. an איבה, setzen also dieselbe Lesung voraus, aber G. hat ἢ καὶ ἔστιν ναυσὶν ἴχνος ὁδοῦ = הלאניות פעם נתיבה. חלפו ist folglich in 2 Teile zerlegt: חל wurde zu הל und behielt seine Stelle am Anfang, während das פ sich vor עם verirrte,

das dadurch zu פעם wurde, aber für אבה las er נתיבה [1]). Das lässt sich als Dittographie der letzten Buchstaben von אניות erklären, aber umgekehrt kann auch M. durch Haplographie entstanden sein, und weil nur in M. אניות und איבה neben einander stehen ist nur dies wahrscheinlich und folglich נתיבה die ursprüngliche Lesung. Schwierigkeit macht aber die Praep. עם, weil entweder כ oder ב zu erwarten wäre.

27 und 28 scheinen 18 fortzusetzen, erinnern aber auch an 7, 13 und 15. Ausserdem liegen in 10, 1 Varr. zu 27 vor. Vielleicht ist 27 deshalb zu lesen אם אמרתי אעזבה שיחי אשכחה עניי ואבליגה. 28*a* und *b* entsprechen einander nicht; 28*a* (vg. dazu G.) ist vielleicht Var. zu 7, 15*b* (s. dort) und 28*b* scheint mit 10, 15*a* zusammen zu gehören.

29 ist bereits bei 21 besprochen und zu streichen.

30—31. Nachtrag zu 20. בר ist nicht mit vielen Auslegern = ברית zu nehmen oder sogar in ברית zu ändern (Jes. 1, 25 ist bekanntlich בכור zu lesen), weil בר כפי eine geläufige Verbindung ist, vg. 22, 30 und sonst im AT. In 31 ist zwar mit G. בסחה zu lezen, aber שלמתי ist nicht zu beanstanden. Weil in diesen Versen Gott angeredet wird, was sonst in diesem Kap. nicht der Fall ist, liegt es nahe zu vermuten dass sie von ihrer Stelle geraten sind und in den Zusammenhang von 10, 13—16 gehören.

32 ff. Fortsetzung von 14—16. Vielleicht ist daher auch hier wieder אענני eingedrungen, das sehr gut vermisst werden kann und ist dafür הוא einzusetzen. Nachher l. ונבוא. Ebenso m. A. לו für לא in 33.

35. 35*b* ist unverständlich. לא כן und אנכי enthalten fast dieselben Konsonanten. Nach einer bei Beer erwähnten griechischen Uebersetzung οὐ γὰρ οὕτω συνεπίστομαι ἐμαυτῷ ἄδικον lese ich כי לא עון עמדי.

10, 1 ist zu streichen, s. zu 7, 11.

3. Fraglich ist ob 3*a* und *b* oder *a* and *c* zusammengehören. Torczyner entscheidet sich für letzteres, wie ich glaube, mit Recht. Statt הופעת wird nach G. und S. שעית zu lesen sein. Auch

---

1) Allerdings wird נתיבה gewöhnlich mit τρίβος übersetzt, aber weder דרך noch ארח zeigen Aehnlichkeit mit den Konsonanten von M.

darin wird T. Recht haben dass 3*b* zu 14, 15*b* gehört. S. dort.

8. S. Noten Kittel.

12. L. m. A. חן.

14—15. Ob diese Verse, die dasselbe Thema wie 9,20 f, aber jetzt in directer Anrede an Gott, behandeln, an der richtigen Stelle stehen ist um so mehr fraglich, weil das Vorkommen von Tristichen in 15 und 17 darauf hinweist dass hier Verse vom Rande in den Text eingefügt sind. Ist 15*a* mit 9, 28*b* zu verbinden, wie oben vermutet wurde, dann ist der so entstandene Vers nur eine Var. zu 10, 14. 15*b* und *c* bilden einen vollständigen Vers.

16. ויגאה wird gewöhnlich so erklärt, alsob es hiess: und wenn es, nl. das Haupt, sich erheben sollte u. s. w. Aber dieser Fall wird gerade durch 15 ausgeschlossen; wenn er dennoch für möglich gehalten wird, so wäre dasselbe Verb. als in Vs. 15 zu erwarten und hätte der Verfasser, wie Budde bemerkt, ואשאנו geschrieben. G. druckt das Wort nicht aus, hat aber noch hinter שחל den Zusatz εἰς σφαγήν, nach Beer = להרג(ה). Daraus ist zweierlei zu folgern: 1° das Wort ist von seiner Stelle geraten, 2° die Lesung ist unsicher. L. כשחל שאג. Die Vergleichung Gottes mit einem brüllenden Löwen ist im AT sehr gewöhnlich. Torczyners Bedenken gegen den Text gehen von der irrigen Voraussetzung aus dass der Vergleich auf Hiob gehe.

17. נגדי ist durch עמדי geschützt und deshalb nicht zu ändern, aber עדיך und כעשך entsprechen einander nicht. Torczyner ändert letzteres in כחשך, aber ich ziehe vor ersteres in אידך zu verbessern. Vg. G. τὴν ἔτασίν μου und unsere Bemerkung zu 12, 6. Die drei letzten Worte sind ein verirrter Halbvers, s. zu 7, 1.

20. L. mit Beer ימי חלדי und שעה und streiche ausserdem das aus a wiederholte מעט am Schluss.

22. Die drei letzten Worte sind bekanntlich aus a wiederholt mit einer kleinen Aenderung (ותופע = עפתה) und zu streichen. Statt כמו אפל ist vielleicht mit Jer. 2, 31 כמאפליה zu schreiben. Auch צלמות scheint aus 21*b* hier eingedrungen, so dass wir für 22*b* allein die rätselhaften Worte ולא סדרים übrig behalten. S. hat sich damit geholfen dass er in סדרים sowohl das Wort סדר als דר fand. G. hat οὗ οὐκ ἔστιν φέγγος οὐδὲ ὁρᾶν ζωὴν βροτῶν. Die

ersten Worte sind freie Uebersetzung von כמו אפל und nicht etwa von einer Lesung ולא נהרה, wie Schwally vermutete; nur die letzten Worte kommen hier also in Betracht und setzen etwa folgende Vorlage voraus: ולא נראה [שם] אדם חי und etwas ähnliches scheint die ursprüngliche Lesung zu sein. Darauf deutet auch die Uebersetzung von T. hin, etwa mit der Var. ישב für נראה. Vg. die ganz ähnliche Ausmalung in Jer. 2, 6.

KAP. XI.

2. Die Verbesserung הֲרַב versteht sich von selbst.

3. Die übliche Deutung von בדיך als dein Geschwätz ist sprachlich schlecht begründet. Die בדים sind nach Jes. 44, 25; Jer. 50, 36 gewisse Wahrsager oder Beschwörer; die abstr. Bedeutung des Wortes μαντεία findet G. nur Jes. 16, 6, ob mit Recht, lassen wir hier dahingestellt. Jedenfalls ist aber μαντεία und Geschwätz nicht dasselbe. Im Aram. bedeutet בדי allerdings erdichten, lügen, aber merkwürdigerweise hat nur das T. dies Wort hier erkannt, während S. vielmehr דבריך voraussetzt. Die Schwierigkeit dass החריש gewöhnlich schweigen und nicht zum Schweigen bringen bedeutet wiegt nicht schwer, aber sie kann umgangen werden, wenn man בדבריך liest. Der Vs. ist nicht als Frage, sondern als positive Aussage zu fassen. מכלם ist nicht zu beanstanden, vg. 19, 3.

4. S. Noten Kittel. Obgleich kein genaues Zitat scheint 16, 17 gemeint zu sein. Wird man daraus, weil auch sonst vieles darauf hinweist, nicht schliessen müssen, dass der Redaktor die Reden nicht in der ursprünglichen Ordnung vorgefunden hat?

6. Es liegt allerdings nahe, weil כפלים לתושיה und תעלמות חכמה einander entsprechen mit Torczyner zu vermuten, dass in *b* das ויגד entsprechende Verb., in ודע כי steckt, aber es genügt dann zu lesen כפלים לתושיה יודיעך und כי am Anfang zu streichen. Das folgende aber ist hier nicht am Platze, sondern gehört hinter 13. ישה ist unrichtig und nach S. in יִשָּׂא zu verbessern, wahrscheinlich auch das מ vor עונך zu streichen: Uebers. denn Gott wird dir deine Sünde vergeben. S. für die richtige Stelle dieser Worte zu 13.

7. L. תבא = 23, 3. Auch dort ist wahrscheinlich wie hier תכלית zu lesen. Das Wort bedeutet nicht Vollendung, Vollkommenheit, aber ist lokal zu verstehen von dem Orte, wo Licht und Finsternis ineinander fliessen (26, 10) = Horizont. Dort wohnt die göttliche Weisheit und hat allein Gott Zutritt (S. zu 28, 3). Der architectonische Terminus wird hier auf den Bau des Universums bezogen. Torczyner sieht in diesem und den beiden folgenden Versen (vg. zum Text Noten Kittel) ein Fragment der Gottesreden, das 12, 7—9 fortgesetzt wird. Das scheint uns aber unmöglich, weil hier von Gott in der 3. Pers. geredet wird. (Ueber 40, 9 s. dort). Ich stimme aber Torczyner bei dass diese Verse hier nicht an der passenden Stelle stehen und zu 15, 7—8 gehören, s. dort.

10 gehört nicht hier (s. Noten Kittel) und scheint Var. zu 9, 12 (vg. G.) יחלף ist also wohl Textfehler für יחתף oder יפתח (12, 14) im Gegensatz zu יסגיר.

11. L. mit G. am Schluss יִנָּקֶה (παρόψεται). Diese richtige Lesung wurde verdrängt durch יתבונן, das in 12 gehört, wo es mit לא als Korrektur zu נבוב ילבב zwischen den Linien hineingeschrieben war.

12. L. ואיש עיר לא יתבונן ופרא אדם ילוד אשה. Zur Rechtfertigung dieser Lesung sei das folgende bemerkt: ילוד אשה, einen auch sonst (14, 1) in Hiob vorkommenden Ausdruck, fand G. noch vor. Der עיר ist kein Wildesel, viel weniger noch das Junge eines solchen und muss deshalb von פרא getrennt und zum 1. Stichos gebracht werden. נבוב ילבב ist Unsinn und, wie die vielen ב zeigen, aus irgend einem Worte verlesen. Die Vorlage von G. lässt sich nicht erraten, aber wahrscheinlich ist (s. Beer z. S.) ἄλλως aus ἄνους entstanden, das aber nicht = נבוב ist, sondern = לא יתבונן, die richtige Lesung, die, wie wir bei 11 festgestellt haben, sich dorthin verirrt hat. νήχεται λόγοις ist noch nicht befriedigend erklärt. T. las נבון statt נבוב.

13. Der Nachsatz fehlt, ist aber wahrscheinlich in 6*c* (s. oben) zu suchen, das dann wegen כי den 2. Stichos bildet, der erste kann in 19*a* stecken.

14—16. S. Noten Kittel, aber ממום in 15 ist nicht zu beanstanden. G. hat תאור פניך כמים זכים, aber druckt auch מום aus in den Worten ἐκδύσῃ δὲ ῥύπον, hingegen fand er מצק nicht vor

ebensowenig wie T., weil er dafür זכים hat = מְזֻקָּק in T, das ich für richtig halte, vg. Mal. 3, 3. In 16 l. לא תזכר.

17. L. וכצהרים יקום חשך ואפלה כבקר תהיה. Man hat mit Unrecht angenommen dass G. חלדך gelesen hat, denn ζωή setzt die Lesung חייך voraus, nicht חלד, das nie Leben bedeutet. Es ist Syn. von עפר und bedeutet Erde, z. B. Ps. 49, 2, Jes. 38, 11 (verbesserte Lesung). Bildlich ist es soviel als der irdische Körper, vg. Targ. zu Ps. 39, 6 und das griechische ὑπόστασις und das lateinische *substantia* in G. und V. dort und Ps. 89, 48 (wo freilich der Text verderbt ist). Mit arab. خالد hat das Wort nichts zu tun. Es leuchtet ein dass חייך leicht aus חשך verlesen sein kann (vg. Perles, *Analekten*^{2}, S. 42). In *b* hat G. für תעפה εὐχή σου = תפלה, durch Siegfried als richtig angenommen, aber תפלה ist aus אפלה verderbt = עיפה, das in M. zu תעפה geworden ist. Massgebend für diese Korrekturen ist die Vergleichung von Jes. 58, 10.

18 nach Spr. 3, 24 ist ופחדת zu lesen, aber der Text von 18*b* ist höchst unsicher. S. lässt die Worte fort und G. las ומפחד יזרח לך שלום, wohl besser.

19*a*. S. zu 13.

KAP. XII—XIV.

1. Der Anfang dieser Rede Hiobs steckt sowohl in 12, 2—3 wie in 13, 1 ff., wie schon einige Ausleger bemerkt haben, und die Wiederholung von 12, 3*b* in 13, 2*b* deutlich anzeigt. Wahrscheinlich ist in 13, 2*b* dafür 12, 3*c* einzusetzen. Alles was dazwischen steht in K. 12 gehört ursprünglich nicht zu dieser Rede, wie in der Besprechung der folgenden Verse gezeigt werden soll.

4. Von den Textworten ist nur bezeugt in G. צדיק ותמים יהיה לשחוק. Wir können folglich sofort die Worte קרא לאלוה ויענהו, die durch irgend einen Zufall hier in den Text gedrungen sind und vielleicht aus den Elihureden (33, 14 ff.) stammen, streichen. Ausserdem ist klar dass der Vers nur aus einem Stichos besteht, der durch Wiederholung von שחוק, Einfügung von לרעהו, vielleicht auch von אהיה (יהיה) zu zwei wurde. Der hinzugehörige Halbvers steckt offenbar in 5*a*, weil בוז und שאנן den Worten

שחוק und תמים entsprechen. Dadurch wird es wahrscheinlich dass statt des rätselhaften לעשתות ein Syn. von שאנן, namentlich שלו (vg. 21, 23) zu lesen ist, sodass צדיק ותמים und שלו ושאנן einander genau entsprechen. In G. findet sich leider keine Spur von לעשתות שאנן, denn die Meinung dass die Worte εἰς χρόνον γὰρ τακτόν hebr. לעתות voraussetzen, wie G. statt לעשתות gelesen haben soll, ist irrig, weil sie die Uebersetzung von למועד in Vs. 5 sind. Wir können daher nicht erklären wie עשתות in den Text gekommen ist, aber die vermutlich richtige Lesung שלו scheint eine Spur in ישליו, womit 6 anfängt, hinterlassen zu haben. Vs. 4 wurde demnach ursprünglich gelautet haben צדיק ותמים לשחוק בוז לשלו ושאנן, aber der Zusammenhang mit den beiden folgenden Vss. wird zeigen, dass eben das Umgekehrte gesagt sein soll, nämlich dass die Gerechten und Frommen lachen werden beim Untergang der Frevler, ein Gedanke, der auch 22, 19 und in den Psalmen wiederkehrt. Folglich müssen wir lesen שחוק לצדיק ותמים und wirklich steht in M. שחק voran. Der Vers schliesst an 11, 20 an, und gehört zur Rede Zofar's.

5 ohne die bereits besprochenen Worte לעשתות שאנן lautet in G. (?) כי למועד נכון לנפל בזר. לנפל ist = לפיד, während ὑπὸ ἄλλων dem hebr. רגל entspricht. Der Sinn ist also: denn der Böse wird zur bestimmten Zeit untergehen. Weder רגל noch ὑπὸ ἄλλων kann richtig sein. Man beachte dass G. das erste Wort von 6 nicht ausdruckt (der Text fängt mit οἴκους an) und dass wir oben bemerkt haben, dass in ישליו wahrscheinlich שלו steckt. Das eigentliche Verb., womit 6 anfängt, wird deshalb in רגל stecken, wofür auch das י hinter מועד zeugt, aber mit ירגלו ist nichts anzufangen. Vielleicht steckt darin eine verkannte Form von נגר, etwa יִגָּרוּ, vg. den bekannten Ausdruck הגיר על פני חרב und מגורי אל חרב Ez. 21, 17, woraus hervorgeht dass diesem Verb. die Bedeutung preisgeben anhaftet, welche hier ausgezeichnet passt. Soviel steht fest dass der 2. Stichos zu 5 in 6*a* gesucht werden muss, wie G. hat.

6. L. mit G. אהליו. ἐκπορθεῖσθαι ist aber nicht Uebersetzung

von ישליו, sondern von לשדדים, worin G. ein Inf. Niph^cal oder Pu^cal mit ל zu finden glaubte. Von ὑπὸ ἀνόμων ist keine Spur in M. Auch S. und V. haben für ישליו etwas anderes gelesen und T. lässt die Wahl zwischen ישליו und ישלמו. Der Sinn ist (s. zu 5*b*): seine Zelte werden den Verwüstern preisgegeben. Unter Vorbehalt lese ich:

למועד (רע) נכון לפיד יִגָּרוּ אהליו לשדדים

6*b* und *c* gehören zusammen. L. in *c* mit G. אֵידָם ἔτασις αὐτῶν (vg. 10, 17). In *b* lese ich אין בטחון, weil mit ובטחות nichts anzufangen und die Hinzusetzung der Negation (vg. G.) notwendig ist. Es giebt keine Sicherheit für diejenigen, die Gott erzürnen (eigt. beunruhigen), für denjenigen dessen Bestrafung Gott bringt. Zwar giebt auch die Korrektur לאשר הניף באלוה ידו einen guten Sinn, aber sie macht die Aenderung aller Textwörter notwendig, während meine Lesung sich für die einzige Aenderung אידם auf eine tatsächlich in G. vorhandene Lesung stützt. Allerdings ist der Text höchst unsicher, namentlich im Bezug auf הביא (vg. Vss.); aber von הניף ist nirgends eine Spur.

7 und 8. ותרך in 7 stammt aus 8 und ist zu streichen; vg. übrigens Noten Kittel. Es ist klar dass diese Verse nicht in diesen Zusammenhang gehören, denn die Tiere zu befragen über das Los der Gerechten und Ungerechten ist Unsinn und auch nicht vom Dichter gemeint, wie Vs. 9 zeigt. Sie sollen als Geschöpfe Jahwe's für die Weisheit und Allmacht des Schöpfers Zeugnis ablegen. Torczyner rechnet sie zu den Gottesreden und verbindet sie mit 11, 7—9, indem er Gott fragen lässt: kannst du zu Gottes Schranken dringen, hinaus über Himmel und Erde, Unterwelt und Meer? Nein (11, 7—9). Aber die Tiere kannst du fragen —. Auch das was du von ihnen erfahren kannst, genügt um dir meine Grösse als Schöpfer zu zeigen. Er meint dass zwischen 12, 7—8 und 9 eine Aufzählung von Schöpfungstaten Gottes ausgefallen sein muss, die dann in den Gottesreden gegeben ist. Notwendig scheint mir dies aber nicht; vielmehr wird hier zu Hiob gesagt: Betrachte einmal die Tierwelt, jedermann weiss ja dass die Hand Jahwe's diese gemacht hat. Ist also der Zusammenhang von 9 mit 7 und 8 nicht zu bestreiten, so kann der Redende nicht Gott

7. L. תבא = 23, 3. Auch dort ist wahrscheinlich wie hier תכלית zu lesen. Das Wort bedeutet nicht Vollendung, Vollkommenheit, aber ist lokal zu verstehen von dem Orte, wo Licht und Finsternis ineinander fliessen (26, 10) = Horizont. Dort wohnt die göttliche Weisheit und hat allein Gott Zutritt (S. zu 28, 3). Der architectonische Terminus wird hier auf den Bau des Universums bezogen. Torczyner sieht in diesem und den beiden folgenden Versen (vg. zum Text Noten Kittel) ein Fragment der Gottesreden, das 12, 7—9 fortgesetzt wird. Das scheint uns aber unmöglich, weil hier von Gott in der 3. Pers. geredet wird. (Ueber 40, 9 s. dort). Ich stimme aber Torczyner bei dass diese Verse hier nicht an der passenden Stelle stehen und zu 15, 7—8 gehören, s. dort.

10 gehört nicht hier (s. Noten Kittel) und scheint Var. zu 9, 12 (vg. G.) יחלף ist also wohl Textfehler für יחתף oder יפתח (12, 14) im Gegensatz zu יסגיר.

11. L. mit G. am Schluss יְנַקֶּה (παρόψεται). Diese richtige Lesung wurde verdrängt durch יתבונן, das in 12 gehört, wo es mit לא als Korrektur zu נבוב ילבב zwischen den Linien hineingeschrieben war.

12. L. ואיש עיר לא יתבונן ופרא אדם ילוד אשה. Zur Rechtfertigung dieser Lesung sei das folgende bemerkt: ילוד אשה, einen auch sonst (14, 1) in Hiob vorkommenden Ausdruck, fand G. noch vor. Der עיר ist kein Wildesel, viel weniger noch das Junge eines solchen und muss deshalb von פרא getrennt und zum 1. Stichos gebracht werden. נבוב ילבב ist Unsinn und, wie die vielen ב zeigen, aus irgend einem Worte verlesen. Die Vorlage von G. lässt sich nicht erraten, aber wahrscheinlich ist (s. Beer z. S.) ἄλλως aus ἄνους entstanden, das aber nicht = נבוב ist, sondern = לא יתבונן, die richtige Lesung, die, wie wir bei 11 festgestellt haben, sich dorthin verirrt hat. νήχεται λόγοις ist noch nicht befriedigend erklärt. T. las נבון statt נבוב.

13. Der Nachsatz fehlt, ist aber wahrscheinlich in 6*c* (s. oben) zu suchen, das dann wegen כי den 2. Stichos bildet, der erste kann in 19*a* stecken.

14—16. S. Noten Kittel, aber ממום in 15 ist nicht zu beanstanden. G. hat תאור פניך כמים זכים, aber druckt auch מום aus in den Worten ἐκδύσῃ δε ῥύπον, hingegen fand er מצק nicht vor

ebensowenig wie T., weil er dafür זכים hat = מְזֻקָּק in T, das ich für richtig halte, vg. Mal. 3, 3. In 16 l. לא תזכר.

17. L. וכצהרים יקום חשך ואפלה כבקר תהיה. Man hat mit Unrecht angenommen dass G. חלדך gelesen hat, denn ζωή setzt die Lesung חייך voraus, nicht חלד, das nie Leben bedeutet. Es ist Syn. von עפר und bedeutet Erde, z. B. Ps. 49, 2, Jes. 38, 11 (verbesserte Lesung). Bildlich ist es soviel als der irdische Körper, vg. Targ. zu Ps. 39, 6 und das griechische ὑπόστασις und das lateinische *substantia* in G. und V. dort und Ps. 89, 48 (wo freilich der Text verderbt ist). Mit arab. خالد hat das Wort nichts zu tun. Es leuchtet ein dass חייך leicht aus חשך verlesen sein kann (vg. Perles, *Analekten*[2], S. 42). In *b* hat G. für תעפה εὐχή σου = תפלה, durch Siegfried als richtig angenommen, aber תפלה ist aus אפלה verderbt = עיפה, das in M. zu תעפה geworden ist. Massgebend für diese Korrekturen ist die Vergleichung von Jes. 58, 10.

18 nach Spr. 3, 24 ist ופחדת zu lesen, aber der Text von 18*b* ist höchst unsicher. S. lässt die Worte fort und G. las ומפחד יורח לך שלום, wohl besser.

19*a*. S. zu 13.

KAP. XII—XIV.

1. Der Anfang dieser Rede Hiobs steckt sowohl in 12, 2—3 wie in 13, 1 ff., wie schon einige Ausleger bemerkt haben, und die Wiederholung von 12, 3*b* in 13, 2*b* deutlich anzeigt. Wahrscheinlich ist in 13, 2*b* dafür 12, 3*c* einzusetzen. Alles was dazwischen steht in K. 12 gehört ursprünglich nicht zu dieser Rede, wie in der Besprechung der folgenden Verse gezeigt werden soll.

4. Von den Textworten ist nur bezeugt in G. צדיק ותמים יהיה לשחוק. Wir können folglich sofort die Worte קרא לאלוה ויענהו, die durch irgend einen Zufall hier in den Text gedrungen sind und vielleicht aus den Elihureden (33, 14 ff.) stammen, streichen. Ausserdem ist klar dass der Vers nur aus einem Stichos besteht, der durch Wiederholung von שחוק, Einfügung von לרעהו, vielleicht auch von אהיה (יהיה) zu zwei wurde. Der hinzugehörige Halbvers steckt offenbar in 5*a*, weil בוז und שאנן den Worten

שחוק und תמים entsprechen. Dadurch wird es wahrscheinlich dass statt des rätselhaften לעשתות ein Syn. von שאנן, namentlich שלו (vg. 21, 23) zu lesen ist, sodass צדיק ותמים und שלו ושאנן einander genau entsprechen. In G. findet sich leider keine Spur von לעשתות שאנן, denn die Meinung dass die Worte *εἰς χρόνον γὰρ τακτόν* hebr. ליעתות voraussetzen, wie G. statt לעשתות gelesen haben soll, ist irrig, weil sie die Uebersetzung von למועד in Vs. 5 sind. Wir können daher nicht erklären wie עשתות in den Text gekommen ist, aber die vermutlich richtige Lesung שלו scheint eine Spur in ישליו, womit 6 anfängt, hinterlassen zu haben. Vs. 4 wurde demnach ursprünglich gelautet haben צדיק ותמים לשחוק בוז לשלו ושאנן, aber der Zusammenhang mit den beiden folgenden Vss. wird zeigen, dass eben das Umgekehrte gesagt sein soll, nämlich dass die Gerechten und Frommen lachen werden beim Untergang der Frevler, ein Gedanke, der auch 22, 19 und in den Psalmen wiederkehrt. Folglich müssen wir lesen שחוק לצדיק ותמים und wirklich steht in M. שחק voran. Der Vers schliesst an 11, 20 an, und gehört zur Rede Zofar's.

5 ohne die bereits besprochenen Worte לעשתות שאנן lautet in G. (?) כי למועד נכון לנפל בזר. לנפל ist = לפיד, während *ὑπὸ ἄλλων* dem hebr. רגל entspricht. Der Sinn ist also: denn der Böse wird zur bestimmten Zeit untergehen. Weder רגל noch *ὑπὸ ἄλλων* kann richtig sein. Man beachte dass G. das erste Wort von 6 nicht ausdruckt (der Text fängt mit *οἴκους* an) und dass wir oben bemerkt haben, dass in ישליו wahrscheinlich שלו steckt. Das eigentliche Verb., womit 6 anfängt, wird deshalb in רגל stecken, wofür auch das י hinter מועד zeugt, aber mit ירגלו ist nichts anzufangen. Vielleicht steckt darin eine verkannte Form von נגר, etwa יֻגְּרוּ, vg. den bekannten Ausdruck הגיר על פני חרב und מגורי אל חרב Ez. 21, 17, woraus hervorgeht dass diesem Verb. die Bedeutung preisgeben anhaftet, welche hier ausgezeichnet passt. Soviel steht fest dass der 2. Stichos zu 5 in 6*a* gesucht werden muss, wie G. hat.

6. L. mit G. אהליו. *ἐκπορθεῖσθαι* ist aber nicht Uebersetzung

von ישליו, sondern von לשׁדדים, worin G. ein Inf. Niph^cal oder Pu^cal mit ל zu finden glaubte. Von *ὑπὸ ἀνόμων* ist keine Spur in M. Auch S. und V. haben für ישליו etwas anderes gelesen und T. lässt die Wahl zwischen ישליו und ישלמו. Der Sinn ist (s. zu 5*b*): seine Zelte werden den Verwüstern preisgegeben. Unter Vorbehalt lese ich:

למועד (רע) נכון לפיד יגרו אהליו לשׁדדים

6*b* und *c* gehören zusammen. L. in *c* mit G. אֵידָם *ἔτασις αὐτῶν* (vg. 10, 17). In *b* lese ich אין בטחון, weil mit ובטחות nichts anzufangen und die Hinzusetzung der Negation (vg. G.) notwendig ist. Es giebt keine Sicherheit für diejenigen, die Gott erzürnen (eigt. beunruhigen), für denjenigen dessen Bestrafung Gott bringt. Zwar giebt auch die Korrektur לאשר הניף באלוה ידו einen guten Sinn, aber sie macht die Aenderung aller Textwörter notwendig, während meine Lesung sich für die einzige Aenderung אידם auf eine tatsächlich in G. vorhandene Lesung stützt. Allerdings ist der Text höchst unsicher, namentlich im Bezug auf הביא (vg. Vss.); aber von הניף ist nirgends eine Spur.

7 und 8. ותרך in 7 stammt aus 8 und ist zu streichen; vg. übrigens Noten Kittel. Es ist klar dass diese Verse nicht in diesen Zusammenhang gehören, denn die Tiere zu befragen über das Los der Gerechten und Ungerechten ist Unsinn und auch nicht vom Dichter gemeint, wie Vs. 9 zeigt. Sie sollen als Geschöpfe Jahwe's für die Weisheit und Allmacht des Schöpfers Zeugnis ablegen. Torczyner rechnet sie zu den Gottesreden und verbindet sie mit 11, 7—9, indem er Gott fragen lässt: kannst du zu Gottes Schranken dringen, hinaus über Himmel und Erde, Unterwelt und Meer? Nein (11, 7—9). Aber die Tiere kannst du fragen —. Auch das was du von ihnen erfahren kannst, genügt um dir meine Grösse als Schöpfer zu zeigen. Er meint dass zwischen 12, 7—8 und 9 eine Aufzählung von Schöpfungstaten Gottes ausgefallen sein muss, die dann in den Gottesreden gegeben ist. Notwendig scheint mir dies aber nicht; vielmehr wird hier zu Hiob gesagt: Betrachte einmal die Tierwelt, jedermann weiss ja dass die Hand Jahwe's diese gemacht hat. Ist also der Zusammenhang von 9 mit 7 und 8 nicht zu bestreiten, so kann der Redende nicht Gott

sein [1]), sondern ist er derselbe der am Schluss der Elihureden spricht. Darauf weist der Umstand hin dass die Fortsetzung von Vs. 10 in K. 34, 14—15 steckt (s. dort) und weiter dass auch Vs. 11 und 12 (obgleich diese Vss. hier nicht gehören) aus den Elihureden 34, 3 und 32, 7 stammen und es folglich feststeht dass hier Vss. aus jenem Teile des Hiobbuches in den Text eingedrungen sind.

13*a* hat eine Var. in 16*a* und zwar ist die dortige Lesung die richtige und hier einzusetzen. Fortsetzung von 10 (34, 15).

14. Wenn man in 14*a* die Lesung G.'s vorzieht, soll man auch in *b* מי יפתח lesen.

16. Dieser Vs. ist zu streichen (16*a* = 13*a*, zu 16*b* s. zu 17).

17. In 17*a* stammen מוליך und שולל aus 19; das übrig bleibende יועצים ist mit 16*b* zu verbinden. L. משנה יועצים לשנגה, so dass der Parallelismus mit 17*b* nichts zu wünschen lässt.

18. L. in *a* מסיר מלכים מתחתם, welche Lesung durch G. bestätigt wird, obgleich der Uebersetzer das erste Wort irrigerweise מֵיסֵּר las und deshalb ἐπὶ θρόνους schrieb; zu *b* vg. Noten Kittel.

19. L. mit S. ישפיל statt יסלף. Ob ואיתנים richtig ist ist fraglich, G. übersetzt δυνάστας δὲ γῆς.

20. L mit G. (διαλλάσσων, vg. 5, 12) מֵפֵר.

21. In Ps. 107, 40 lautet die 2. Vershälfte wie hier vs. 24*b*, aber der Parallelismus empfehlt dies nicht. Der Text wird also hier das richtige haben, aber das Verständnis ist schwierig. Die Korrectur Beer's תקיפים scheint sicher und רפה wird wie überall hier ein Impf. ירפה sein müssen, aber was ist ומזיח? Gewiss sieht die Punktation darin mit Unrecht ein Part. Hiphʿîl, weil ein Subst., Objekt zu ירפה nötig ist. S. und T. übersetzen das Wort mit Kraft, Gewalt, was dem Sinne nach richtig ist. Ob vielleicht מצח zu lesen ist? ארפה מצח das Gegenteil von (העז) החזיק מצח. Gewöhnlich verbessert man וּמֵזַח.

---

[1]) Allerdings liegt der Fall anders, wenn man mit T. annimmt dass יד יהוה durch ein auch sonst vorkommendes Missverständnis aus einem ursprünglichen ידי entstanden ist, aber diese scharfsinnige Vermutung kann ich wegen בידו in 10 nicht billigen. Ob freilich יהוה nicht ein *lapsus librarii* für אלוה ist ist eine andere Frage, die ich bejahen möchte.

22 steht allerdings nicht an der richtigen Stelle, sondern gehört zu 14 und 15.

23. L. מְשַׂנֶּה. Für שטח vg. Num. 14, 16 (G.), wo der Text וישחטם hat, und Jer. 8, 2. וינחם s. Noten Kittel.

24 und 25 S. Noten Kittel. ויתעם in 25 ist aus 24 wiederholt; die richtige Ergänzung Ps. 107, 27*a*.

13, 3 steht an der unrichtigen Stelle, wie Torczyner mit Recht bemerkt hat. Er gehört dorthin, wo Hiob Gott anredet, Vs. 20 ff.

6 S. Noten Kittel.

7 und 8 bilden nur einen Vers. Das 2. תדברו in 7 ist in תריבון zu verbessern und der ganze Halbvers so zu lesen אם לו [לאל] תריבון רמיה (Doppelfrage wie oft in Hiob). Die 2 ersten Worte von 8 stammen aus 10*b*.

9*b* L. אם כאנוש תהתלו בו.

10. פניו stand bereits richtig in 8*a*.

12. L. (vg. S.) זכרו נא כי statt זכרניכם (vg. 30, 19). Weiter ist entweder משלכם 41, 25 oder נמשלתם לאפר zu lesen. So auch Torczyner, der auch die richtige Deutung vom 12*b* vorträgt. Fortsetzung des Themas in 28 (14, 1).

13. Dieser Vers und die folgenden bis 27, sowie einige Verse in K. 14 (3, 13; 14*b* und *c*, 15—17 scheinen ursprünglich eine selbständige Rede, oder ein Bruchstück derselben zu bilden. Schon der Wortlaut in 13 weist darauf hin, aber es giebt dafür noch weitere Gründe. Erstens wäre es sonderbar dass Hiob, nachdem er es so eben in den Gegnern streng gerügt hat, dass sie sich vermessen als Anwalte Gottes aufzutreten und ihnen vorgehalten hat, ob nicht Gottes Majestät sie davon abschrecken müsse, unmittelbar nachher selbst sich dazu erkühnt Gott zu einem Rechtstreit herauszufordern. Zweitens ist solches um so weniger in diesem Zusammenhang zu erwarten, worin sonst (28. 14, 1 u. s. w.) von der Nichtigkeit des Menschen die Rede ist. Auch ist diese Rede Hiobs ungewöhnlich lang, sie umfasst 3 Kap., während sonst höchstens 2 Kap. für eine Rede genügen. Das Stück scheint also hier an der unpassenden Stelle eingeschoben, was freilich auch von den übrigen sogenannten Du-stücken gilt. Vielleicht haben wir es hier mit Fragmenten einer Rede zu tun, welche an Gott gerichtet war, denn die Gottesreden in Kap. 38 ff.

setzen eben voraus, dass eine Rede von Hiob an Gott vorhergegangen ist. Auf diese Frage werden wir unten bei der Besprechung der Gottesreden noch einmal zurückkommen.

13 und 14. ממני in 13*a* ist nicht zu streichen, sondern nach 13*b* hinter ויעבר zu versetzen. עלי מה ist in עמלי zu verbessern und am Anfang von 14 על מה zu streichen.

15. L. אחיל (Grätz) und in *b* דרכיו. Es will mir vorkommen, dass hier und in den folgenden Vss. die Stichen durch irgend einen Zufall unrichtig zusammengefügt sind. Deshalb schlage ich vor 15*a* mit 19*b* (das dort sinnlos ist, vg. auch die Bemerkungen Torczyner's z. S.), 15*b* mit 16*a*, 18*b* mit 16*b* und 18*a* mit 19*a* zu verbinden. Was 17 betrifft, so stimme ich Torczyner bei, wenn er darin einen Einleitungsvers zu einer neuen Rede findet, der hier nicht gehört. Zum Text vg. Noten Kittel und 32, 10. Bei dieser Anordnung der Stichen schwinden alle Schwierigkeiten der Auslegung. Die Verbindung von 18*a* und 19*a*, ist dieselbe, welche auch 17, 3 vorkommt; es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dass 17, 3 hierhin zu versetzen ist, weil er sich in dem dortigen Zusammenhang nicht verstehen lässt.

23 und 25. S. Noten Kittel.

26. L. in *a* מרדות und in *b* ותדרש, vg. 10, 6. Torczyner will in *a* עלומי ילדותי lesen nach Ps. 90, 8, aber עלום in der Bedeutung verborgene Sünde ist unsicher. Meint man dass der Parallelismus notwendig in *a* ein Syn. von נעורי verlangt, so lese man מרדות עלומי was noch einfacher ist als die Korrectur Torczyners.

27*b* ist Var. zu 14, 16*b* und zu streichen. תתחקה am Schluss kann nicht richtig sein, weil ein Hitpaʿēl hier nicht am Platze ist. Die Uebersetzung Dillmanns „um meine Fussohle dir eine Grenze zieht" verurteilt sich selbst. Offenbar ist hier die Rede von der noch heute im Orient gebräuchlichen Leibesstrafe mit dem *Felek*, wobei der Delinquent Schläge auf die Fussohle bekommt, folglich muss in תתחקה gesagt sein: auf meine Fussohle hauest du ein (eigt. setzest du ein Merkmal) L. also תְּחַקֶּה im Piʿēl. Der Text bleibt aber höchst unsicher, vg. die alten Vss. zu תתחקה.

28 ist, wie man schon längst gesehen hat, hinter 14, 2 zu lesen

und gehört zu einem Gedichte über das traurige Menschenlos, wovon wir schon oben 5, 6 und 7, 1. 17—18 Ansätze fanden. Dazwischen stehen in K. 14 einige Verse, worin Gott angeredet wird, wie in K. 13, 20ff.

14, 2 יצא und וימל sind Relativsätze zu לציץ und nach G. in יציץ ויּשל zu ändern. *a* und *b* sind daher besser umzustellen.

3 steht an der unrichtigen Stelle. Vielleicht gehört er zu 13,26 und ist deshalb ואתי, das von einigen Auslegern in אתו geändert wird, richtig, aber es liegt dennoch näher אתו auf זה in *a* zu beziehen. Mit זה könnte der טהור in 4 gemeint sein, wenn man annimmt dass 4 ursprünglich vor 3 stand. Leider ist 4 nur ein Halbvers, von dem zweiten sind nur die Worte לא אחד übrig, die nach Dillm. u. A. eine Glosse sind, was mir wegen des Vorkommens von μία in G. in 5, obgleich לא אחד in 4 bereits von G. übersetzt war, zweifelhaft vorkommt. Der Parallelismus weist darauf hin dass לא = לו zu nehmen ist und dass die Fortsetzung etwa lautete: ach dass Einer seine Gesetze vollführte ohne Uebertretung. Das finden wir in 5*c*, wenn man Freiheit findet עשית in יעשה zu ändern. Jedenfalls sind diese Worte in 5 überflüssig.

7. Die ersten Worte bis תקוה bilden einen Halbvers, dessen zweite Hälfte vielleicht in 19*c* steckt.

9. Die Fortsetzung in 8, 16—19, s. dort.

10. L. ואיננו.

11 scheint mit 18 und 19 (ohne 19*c*) zusammen zu gehören, aber weder zwischen 10 und 12, noch zwischen 17 und 20, wo sie jetzt stehen, ist eine passende Stelle für sie. Am besten liest man sie in der Ordnung 18, 19, 11 zwischen 9 (8, 19) und 10.

12*a* scheint blosse Var. zu 10. Zur Not kann man den Halbvers mit 14*a* verbinden. In 12*b* und *c* ist selbstverständlich überall der Sg. zu schreiben.

13—14 gehören nicht in diesen Zusammenhang. 14*a* wäre nur verständlich als Glosse eines Lesers, der den in 13 geäusserten Wunsch als unsinnig betrachtete, deshalb habe ich oben vorgeschlagen die Worte mit 12*a* zu verbinden. Vg. übrigens die bei 7, 2 erwähnte Vermutung Torczyners.

15*a* = 13, 22*a* zu streichen und dafür 10, 3*b* einzusetzen. So Torczyner a. a. O., dessen Uebersetzung von תכסף „du lauerst

auf das Werk deiner Hände" unrichtig ist, weil כסף diese Bedeutung nicht hat und ohnehin der Begriff des lauern hier nicht passt. Dasselbe gilt aber auch von der üblichen Uebersetzung, du sehnest dich, in noch stärkerem Maasse. Der Sinn verlangt: du zürnest auf das Werk deiner Hände und deshalb schreibe ich תקצף (Hörfehler) und trage kein Bedenken wo nötig die Praep. ל vor מעשה in על zu ändern. Dass die Lesung nicht feststeht ersieht man aus den alten Vss.

16. L. כי אתה. 16*b* hat eine Var. in 13, 27*b* und dort findet sich der richtige Text.

17. L. mit G. חתמת und in *b* עלי עון, s. zu 6, 27.

20. L. וילך לנצח und in *b* (vg. G.) ותשם בו פניך ותשלחהו. Fortsetzung in 21, 32, s. dort. Auch 21, 21 gehört in diesen Zusammenhang.

KAP. XV.

4. ותגרע bedeutet du schmälerst, wie Dillmann richtig übersetzt, aber שיחה heisst in Hiob nicht fromme Andacht, sondern Klage (7, 13; 9, 27; 10, 1; 21, 1). Also ist תגרע falsch. G. *συνετελέσω* = ותגמר (?), S. las vielleicht ותארך, das ich für richtig halte. Dem Sinne nach auch richtig V. *locutus es*.

5 giebt den Grund für das in 6 Gesagte an, folglich sind diese beiden Verse umzustellen.

7 und 8 rechnet Torczyner zu den Gottesreden, aber hier spricht nicht Gott, sondern es wird von ihm gesprochen (Beachte אלוה in 8). Ich versetze sie vor 28, 1, s. dort.

L. in 8 entweder mit G. ותגע (oder mit S. ותגלה).

11. תנחומות ist nicht sicher, vg. G. und S., aber nicht notwendig unrichtig, wenn man אל fortlässt, weil die Tröstungen der Freunde gemeint sein müssen. Jenes אל halte ich für eine Korrektur bei לאט d. h. l. לְאֵל, sodass zu übersetzen ist: sind (unsere) Tröstungen dir zu wenig, dass du vorhast (עמך) zu Gott zu reden (L. וְדַבֵּר)! Vg. 13, 3, worauf sich dieser Vers bezieht. Dadurch wird erst der Vorwurf in 12 richtig motiviert. Vg. noch G. *μεγάλως ὑπερβαλλόντως λελάληκας.*

12. Das Suff. in יקחך ist verdächtig (fehlt in G. und S.); Hos.

4, 11 zeigt dass לבך Objekt, nicht Subj. ist. In *b* l. ירומון, vg. Ps. 131, 1 und sonst im AT.

13. תשיב רוח heisst etwas ganz anderes als hier gemeint sein muss (vg. 9, 18). L. תִשָּׂא, vg. S. מלין scheint ein milderndes Qerē, oder man lese כמו אלה, vg. G.

19 ist in diesem Zusammenhang unverständlich. Es hat seine richtige Stelle hinter 28, s. dort. Die in 18 angekündigte Belehrung folgt sofort in 20 ff.

20. Beer, Margolis u. A. stössen sich an מתחולל und ändern das Wort wohl ohne genügenden Grund. Eher ist die Konstruktion in 20*a* zu beanstanden und ימיו zu lesen und הוא zu streichen, welches הוא Torczyner verführt hat hier an Gott zu denken.

22*a* stimmt nicht zu 22*b*, wohl passen 22*b* und 23*a* zu einander. נדד ist zwar nach G. zu verbessern, aber G. las nicht נועד, sondern נִתָּן (vg. 35, 10), wie Siegfried richtig gesehen hat. Sonstige Verbesserungen bei Kittel. 22*a* kann mit 23*b* kombiniert werden, aber der so entstandene Vers kann erst nach 24, der bei Kittel richtig rekonstruiert ist, kommen. Ueber die letzten drei Worte von 24 s. zu 26.

26. Dieser Vers besteht jetzt grösstenteils aus vermeintlichen Korrekturen, die sämtlich in den Text gedrungen sind. Ein Leser meinte nämlich, man sollte hier, wie 16, 14*b*, lesen כגבור, wie auch einige neuere Ausleger vermutet haben, und schrieb das Wort am Rande des Ms., aber so undeutlich, dass man sowohl בצואר, als בעֲבי und endlich noch גבי herauslas und alle diese verlesenen Wörter gerieten in den Text und sind so schnell wie möglich wieder zu entfernen, denn der Text war vollkommen richtig und lautete ירוץ אליו במגנו. Nur war es ein Halbvers, weil der hinzugehörende Stichos am Schluss von 24 stand. Auch dieser Halbvers ist nicht ganz richtig überliefert, aber leicht zu verbessern. Nach עָתיד muss ein Inf. mit ל folgen und folglich ist לכידור in לְכִרוֹ oder לְכר (vg. Targūm לְכַר = לגלונדק) zu ändern. Der ganze Vers lautet: Er läuft ihm entgegen mit seinem Schilde, wie ein Strateg (König), der zum Angriff bereit ist. Plastische Ausmalung des in Vs. 25 gesagten.

27. Keine Begründung des vorhergehenden (כי ist wahrscheinlich zu streichen, vg. Beer z. S.) sondern weitere Beschreibung des Verbrechers durch andere Züge als in 25 und 26 vorkamen. Man hat aber, wie ich glaube, diesen Vers missverstanden, weil man בחלבו und פימה verkehrt deutete. חלב, meinte man, bedeutete Fett, aber dies ist unrichtig, denn es bedeutet ursprünglich das fettreiche die Eingeweide bedeckende Netz (arab. خِلْب) von einer Wurzel חלב bedecken, betrügen. Es ist also grundverschieden von שמן und das Bild, das Jes, 6, 10; Jer. 5, 28; Neh. 9, 25 vorkommt, ist hier nicht zu suchen, obgleich die Auslegung das von jeher getan hat. Das verbieten schon die Ausdrücke in 27*a*: Er *bedeckt* das Antlitz mit *seinem* Fette! Man vergl. Ps. 17, 10 חלבמו סגרו sie verschliessen mit ihrem Fette! [1]) oder Ps. 73, 7 יצא מחלב עינמו ihr Auge lügt aus Fett hervor, alsob die Frevler gerade ringsum die Augen Fett ansetzen! Es dürfte ohne weiteres aus diesen Stellen klar sein, dass es sich bei חלב um eine Maske oder Kopfbedeckung handelt [2]). Es ist ja ein stehender Zug in der Beschreibung des Verbrechers, dass er mit verhülltem Haupte einhergeht, Vg. 24, 15.

Wie zu erwarten war suchte man, nachdem man חלב in *a* unrichtig gedeutet hatte, auch in *b* in פימה eine Bezeichnung für Fett, oder Schmier. Bereits im Targūm finden wir das unbekannte Wort durch רוטבא wiedergegeben und dann bei Aq., Symm. πιμελήν, während Theod. περιστόμιον hat. Neuere Ausleger folgten diesem Beispiel und verglichen das arab. فَدْم, das aber mit Fett und Schmier nichts zu tun hat. Lässt sich diese Bedeutung des Wortes auf keine Weise begründen, so bleibt nichts übrig als darin das bekannte פה (פימו) zu sehen, wie schon Theod. tat. Die Vergleichnng der zitierten Psalmstelle 17, 10 bestätigt dies,

---

[1]) Bekanntlich ist der Text der Psalmstelle verderbt, weil das Objekt von סגרו fehlt. Wie die Worte da stehen, können sie nur so übersetzt werden wie G. getan hat.

[2]) חלב = bedecken ist durch das Assyrische gesichert und eine Ableitung davon in der Bedeutung Gewand kommt tatsächlich vor. Das Syr. kennt das Wort in der Bedeutung *velum*.

denn eben diese Psalmstelle liefert den besten Kommentar zu unserem Verse. Deswegen ist כסל nicht, wie allgemein angenommen wird = כסליו Lende, sondern = כסל Torheit, Pred. 7, 25 und ist der vermutliche Sinn des Stichos: sein Mund sinnt auf Torheit, indem Torheit hier die Stelle von דברו בגאות in Ps. 17 vertritt. Vg. besonders den bei Beer z. S. erwähnten Zusatz αἶνος δὲ αὐτοῦ ὕβρις der wohl aus Ps. 73, 6 stammt. Allerdings ist in diesem Falle על — ויעש schwierig, aber unmöglich scheint mir der Ausdruck nicht. Vg. שתו בשמים פיהם in Ps. 74, 9, woraus noch einmal hervorgeht dass hochfahrende Sprache ein feststehender Zug in der Beschreibung des Verbrechers ist. Vielleicht ist ויעש aber unrichtig und aus ויעשת verderbt, obgleich auch dann die Praep. עלי Schwierigkeit macht. Jedenfalls bleibt es dabei dass Ps. 17, 10 für die Deutung des Verses entscheidend ist.

28. Dillmann u. A. behaupten, dass hier dem Frevler vorgeworfen wird dass er solche Örter, die nach altem frommen Glauben oder Aberglauben ewig unbewohnt bleiben sollen, wieder aufbaut und bewohnt, aber ערים נכחדות sind einfach von den Einwohnern verlassene, nicht durch den Bann getroffene Städte. Freilich scheint der letzte Halbvers jener Auffassung günstig zu sein, wenn man התעתדו als ein Pass. fasst, aber diese Fassung ist unrichtig, weil der Hitpaʿēl im Hebr. kein Pass. ist und die Form vielmehr bedeutet: sich bereit halten oder etwas für sich bereit halten, hinlegen. אשר התעתדו = עתידותיהם Jes. 10, 13 τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν. Um den Sinn des Verses festzustellen muss man vor allem beachten dass der Frevler nicht das Subj. von וישכון sein kann [1]) und dass, um das richtige Subj. zu finden, eine Umstellung der Stichen notwendig ist. Vs. 28 setzt nämlich nicht das Thema von 27 fort, sondern dasjenige von 20—24. Dort wird dem Verbrecher der Untergang vorhergesagt, seine Leiche wird den Raubvögeln preisgegeben, aber damit ist die Sache nicht abgetan; an allen sonstigen Stellen, wo vom Los des Verbrechers die Rede ist, wird auch hinzugefügt, wie es mit seinen Kindern und seiner Habe gehen wird. Es wäre auffallend,

---

[1]) Wegen des von ihm in 22 und 23 ausgesagten. Zu behaupten dass auch was hier gesagt wird zum gewöhnlichen Tun des Frevlers gehört, ist ungereimt.

wenn hier darüber geschwiegen würde. Das ist denn auch nicht der Fall, wie wir zeigen werden. Erstens bemerken wir dass S. התעתד im Sg. gelesen hat, אשר nicht ausdruckt und לנלים durch ܠܡܦܠܐ wiedergiebt, während G. dafür ἄλλοι ἀποίσονται bietet. Keine von beiden Uebersetzungen bringt diese Worte mit בתים (ערים) in 28*a* und *b* in Beziehung, wie alle Ausleger tun, weil es tatsächlich durch die Konstruktion am nächsten liegt. Trotzdem wird G. mit seiner Uebersetzung den Sinn richtig gefasst haben, nur ist sein ἄλλοι, das wir schon 12, 5 gefunden haben, ebensowenig richtig wie die Lesungen von M. und S. Ich schlage vor דלים [1]) zu lesen und übersetze: was sie (die Verbrecher, besser wäre der Sg. mit S.) für sich erworben haben wird den Armen gehören. Diesen Satz stelle ich voran und lasse nachher 28*a* und *b* folgen, indem ich וישכן in וישכנו (Subj. die דלים) ändere, durch welche Korrektur auch das sonst unerklärliche למו seine richtige Beziehung bekommt: sie werden die (von den Verbrechern) verlassenen Städte bewohnen, die Häuser, die ohne Einwohner sind, werden ihnen gehören. Daran schliesst 19 an: ihnen allein wird die Erde gegeben und kein Fremder wird mit ihnen mitziehen.

29. 29*a* wird von einigen Auslegern mit 28*c* zu einem Verse verbunden, mir aber scheint dies unzulässig, weil offenbar 29*a* und *b* zusammengehören. Weil חילו sowohl zu יקום als zu יעשר Subj. ist kann letzteres nicht richtig sein und lese ich mit S. (freilich hat man S. nach M. korrigieren wollen, aber schwerlich mit Recht, vg. Ar.) ישאר. In *b* ist מנלם einfach verschrieben aus צלו (vg. G.), wie durch das Verb. יטה bewiesen wird, das eben vom Schatten gesagt wird. Der Ausdruck wird in diesem Zusammenhang erklärlich, weil, wie aus den folgenden Versen erhellt, der Frevler mit einem morschen Baume verglichen wird. Der Vers setzt mit den folgenden Vs. 24 fort.

30. 30*a* ist zu streichen. לא יסור ist entweder Var. zu לא יעשר in 29 oder יסור stammt aus 30*c*. מני חשך stammt aus 22 (s. zu 31). 30 *b* und *c* bilden einen vollständigen Vers; nur ist in *c* nach G. וישל und am Schluss פרחו zu lesen.

---

[1]) Der Verfasser dachte vielleicht in Erinnerung an Jes. 35, 8–9 an גאולים.

31 enthält mit Ausnahme des letzten Wortes (l. תְּמרתו) das am Anfang von 32 stehen soll, einfach Schreibfehler zu 22*a*. בשׁו und כי שׁוא in *b* = שׁוב in 22*a* (מני חשך war schon in 30 wiederholt). Auch נתעה und תהיה sind Var. und entstanden aus einer Randbemerkung eines Lesers, dass diese Wörter hier sich *verirrt* haben (נתעה!).

32 L. m. A. תמל..

33. וישלך. L. wiederum ותשל (G.).

35. S. Noten Kittel. 35*a* ist fast sprichwörtlich, vg. Jer. 59, 4; Ps. 7, 15.

KAP. XVI. XVII.

3. Dieser Vs. sollte (beachte das Suff. in ימריצך!) 18, 2 stehen, wie umgekehrt 18, 2 hier. L. אם (Doppelfrage!) statt או מה, und תַּעֲנֶה.

5. L. wie G. und S.

6. יחשך stammt aus 5. L. יחרל (S. ܦܘܡܐ) und in *b* ואחשה (G. und S.). מה מני יהלך in *b* ist sehr unsicher. Wenn S. wirklich יְרוּחַ vorgefunden und nicht frei übersetzt hat ist diese Lesung unbedingt vorzuziehen (מה ירוח לי). Die Vorlage von G. τί ἔλαττον τρωθήσομαι ist nicht sicher; nur soviel ist deutlich dass er in יהלך eine Ableitung von חלל (חיל, חלה) fand und folglich das ח von ירוח in S. bestätigt, sowie das Fehlen des ך von יהלך. Ist etwa מה ירוח חלי das Ursprüngliche? In diesem Falle entsprechen einander חלי in *b* und כאבי in *a*.

7. Richtig hat man ותקמטני aus 8 zu diesem Vs. gezogen, aber man ist dabei auf halbem Wege stehen geblieben. L. 7*b* ותקמטני כל עדתו. Jetzt wird es deutlich dass die 2 letzten Buchstaben von השמות die Wiederholung der beiden ersten von ותקמטני und folglich zu streichen sind. Das übrig bleibende השם = השטם, vg. Vs. 9. Anfangs glaubte ich hier den Satan des Prologs wieder zu finden, aber dieser wird in den Wechselreden nirgends genannt.

8. L. כחשים. So auch Torczyner.

9. Der verschiedene Num. verbietet 9*c* mit 10*a* zu verbinden,

wohl aber passen 9*c* und 12*c* zu einander. 9*c* ist ausserdem die Lesung teilweise nach G. *ἀκίσιν ὀφθαλμῶν (αὐτοῦ) ἐνήλατο (μοι)* in צרי עיניו ילטש לי zu verbessern. צרי stat. constr. Plur. von צר (Jer. 5, 28) = צור (Ps. 89, 44) bedeutet Feuerstein, Pfeilspitze und steht hier bildlich von dem scharfen Blick, womit der Feind Hiob zu seiner Zielscheibe nimmt.

10. Dieser Vers konnte ursprünglich nicht unmittelbar auf 9 folgen, weil das nicht genannte Subj. hier ein Plur. ist. Offenbar muss das Subj. in den in 11 genannten רשעים stecken und sind wir daher genötigt 10 und 11 umzustellen. Es sind aber hier noch weitere Umstellungen nötig. 10*a* und *b* (vg. zum Text Noten Kittel) gehören zusammen, aber 10*c* scheint zu 13*a* zu gehören. Ich schlage weiter folgende Ordnung vor: 9*c*—12*c*, 13*b* und *c*, 14, 12, 11, 10*a* und *b*, 13*a* und 10*c*.

11. ירטני l. יגרני.

13. L. רביו oder ארביו (Theod. Symm.), vg. 25, 3 verbesserte Lesung.

15. ועללתי T. und S. ופלפלתי, wohl mit Beer ונאלתי zu lesen.

17. על wird von G. nicht ausgedruckt; l. ולא. Zu 17*b* vg. 11, 4. Fortsetzung 17, 2.

18—21 scheinen zu 19, 25 zu gehören. In 19 ist entweder הנה oder גם עתה überflüssig und zu streichen. In 20 ist der Text unsicher und entstellt; um denselben verständlich zu machen muss man mit 20*b* anfangen. Dort ist mit G. zu lesen: אליו דלפה עיני. Jenes אליו ist nicht zweite Uebersetzung von אלוה (hier אליו gelesen), sondern in M. ausgefallen. Für *a* bleibt also מליצי רעי אל אלוה, wofür G. freilich etwas ganz anderes hat (s. Beer z. S.), das wir aber nicht weiter berücksichtigen können. Ich schlage vor אל in את zu ändern und zu übersetzen: Mein Vermittler (T. פרקליטי) und Freund ist bei Gott, nach ihm (nl. jenem מליץ) schmachtet mein Auge, woran 21 anschliesst: und er richtet zu Gunsten des Menschen mit Gott und zwischen (l. ובין) den Menschen untereinander. Bei dieser Uebersetzung weichen wir von der üblichen Auslegung, die in dem עד und מליץ von 19 und 20 Gott finden will, ab und sind deshalb nicht genötigt mit Dillm. und A. eine gewisse Dualität in der Gottesvorstellung bei Hiob anzunehmen, insofern in seinem Bewusstsein der seine Un-

schuld kennende und endlich ihn zu seinem Rechte verhelfende Gott sich von dem ihn verkennenden und befeindenden Gott scheidet. Jener Widerspruch in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, der nur hier zum Vorschein käme, ist nicht vorhanden. Gott kennt zwar Hiobs Unschuld 10, 7, aber dennoch bleibt er die grosse feindliche Macht, weil er sich um die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Menschen nicht kümmert 9, 22 ff.; 22, 13 ff.; 24, 12, um nur einige der markantesten Stellen zu zitieren. Dass jener עד oder מליץ ein anderer ist als Gott geht auch deutlich aus 21 hervor, weil es ungereimt wäre dass Gott für den Menschen mit Gott selbst richten würde. Wir haben hier also mit einer für die soteriologischen Ansichten des Verfassers der Wechselreden sehr wichtigen Stelle zu tun, die nur in 19, 25 eine Parallele findet, wo aber der Vermittler oder Erlöser גאל genannt wird. Offenbar ist jener Vermittler nach 5, 1 einer der קדשים, namentlich ein Engel, wie er ausdrücklich 33, 23 genannt wird. Zwar findet sich diese Benennung in den Elihu-reden, aber das macht keinen Unterschied. Bekanntlich findet sich dieselbe Vorstellung eines Schutzengels auch im Buche Tobit (K. 5), im NT., Matth. 18, 10, im Talmud und in den späteren jüdischen Schriften. Vg. Bousset, *Die Religion des Judentums,* S. 317 f.

22. Dieser Vs. ist hinter 17, 14 zu lesen.

17, 1. Fortsetzung von 16, 16. Der Text ist wiederum entstellt. Wir fangen damit an 1*b* nach G. zu verbessern: ואזעך לקבר ואין לי. ואין steckt in [קבר]ים denn dies Wort soll natürlich im Sing. stehen, weil ein קבר für jedermann genügt. Ausserdem aber steckt es nochmals in אם am Anfang von 2, wie wir sofort sehen werden. 1*a* ist aber nicht so leicht nach G. zu verbessern, weil die Vorlage dieser Uebers. nicht feststeht. Glücklicherweise genügt eine kleine Aenderung, um den masorethischen Text verständlich zu machen. L. בחלה statt חבלה und übersetze: Mein Geist (d. h. ich) empfindet Ekel vor meinen Lebenstagen = 9, 21; 10, 1. Das Verb. בחל kommt zwar nur zweimal im AT. vor (Zach. 11, 8, Spr. 20, 21) und wird an ersterer Stelle mit ב konstruiert, aber wie bei dem syn. מאס, wird auch bei בחל der direkte Acc. zulässig sein. Geiger und Nöldeke haben freilich das Vorkommen

dieses Verb. im Hebr. bezweifelt, letztgenannter Gelehrter hat sich aber begnügt mit der vollkommen richtigen Beweisführung (Z.A.W. 17, 187), dass Gesenius mit Unrecht ein syr. ܡܣܬܒܠ mit der Bedeutung *nauseans* annimmt. Man hat aber behauptet auf Grund des ar. بَعِلَ, dass auch im Hebr. בעל das richtige Verb. für ekeln sei und diese Bedeutung Jer. 3, 14; 31, 32 zu finden gemeint, aber mit Unrecht, wie man in den Kommentaren zu diesen Stellen nachlesen kann. Die Sache verhält sich wahrscheinlich so: בחל بَخِلَ gehört im Sem. zu den *Aḍdād* und hat in den verschiedenen sem. Dialekten verschiedene Bedeutung angenommen, im Arab. diejenige von festhalten, geizen, im Hebr. die von verabscheuen, verwerfen. Letztere ist dann dem Arab. abhanden gekommen und an das lautverwandte بعل übergegangen.

2. Wir haben bereits bei 1 bemerkt dass אם aus אין in 1 entstanden ist und gestrichen werden soll. 2*a* ist dann sofort klar und die Fortsetzung von 16, 17. התלים bedeutet Betrug, nicht Gespött, wie die Wörterb. angeben. Das Richtige hat schon S. Ebenso das Deriv. מהתלות in Jes. 30, 10. Dadurch wird es sofort wahrscheinlich dass in 2*b* ובהמרותם eine Verschreibung von ובתרמית (entsprechend התלים in *a*) ist. Ist תלן = תלין, so ist notwendig die Negation hinzuzusetzen, aber ich muss gestehen dass der Ausdruck: „mein Auge übernachtet nicht in Betrug" mir nicht recht gefällt. Vielleicht ist deshalb mit einigen Auslegern תלאנה עיני zu lesen und zu übersetzen: Betrug ertragen meine Augen nicht.

3. L. mit mehreren Auslegern עֲרְבֵנִי. In diesem Verse wird Gott angeredet und deshalb gehört er nicht hier, sondern in K. 13 (vor 20).

4. Weil unklar ist, worauf das Suff. in לבם zurückweist, steht der Vers nicht an der richtigen Stelle und gehört er hinter Vs. 12. Die Verbesserung תרימם nach T. und Theod. ist nicht ganz befriedigend. Torczyner schlägt חכמו vor. Die 2. Pers. in צפנת macht Schwierigkeit, wie in 3; an keiner der Stellen, wo Hiob Gott anredet, passt dieser Vers. Deshalb will Torczyner צפון. Dass hier, wie er glaubt, die Freunde gemeint sind, ist nicht

wahrscheinlich, vielmehr ist der Vers mit 12 zusammen zu nehmen. Für die passende Stelle s. zu 12.

5. Der Sinn von 5*b* ist klar, nur bleibt unsicher, auf wen das Suff. in בניו geht, weil 5*a* unverständlich ist. Was G. hier hat stammt aus Theod., aber die ursprüngliche Uebersetzung steht jetzt, wie Dillmann gezeigt hat, in 3 ἔκλεψαν δέ μου τὰ ὑπάρχοντα ἀλλότριοι = גנבו חלקי זרים, aber חלקי ist wohl falsche Lesung für חלקו und גנבו ist schwerlich richtig. Jedenfalls aber gehen die Suff. in *a* und *b* auf den רשע und, weil in diesem Zusammenhang von ihm nicht gesprochen wird, muss der Vs. nach 18, 12 versetzt werden.

6. S. Noten Kittel, aber והציגני ist richtig, weil der Vs. in den Zusammenhang von 16, 11 gehört (s. oben); auch ist לאמים besser als לפניהם.

7 setzt 16, 16 und 17, 1 fort. יְצֻרַי soll Glieder bedeuten, aber das ist schon durch das folgende כצל ausgeschlossen, denn der Schatten ist immer ein Bild der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, nicht der Abmagerung. G. πεπολιόρκημαι bestätigt zwar dass hier eine Form von צור vorliegt, aber כצל hat er offenbar nicht vorgefunden, denn das korrespondierende griech. Wort ist μεγάλως. Die Vergleichung von Ps. 6, 8 stellt es aber ausser Zweifel, dass in יצרי das Wort צוררי steckt. Vg. die Parallelstelle Ps. 31, 10—12. Während aber an beiden Stellen auch כל vorkommt, ist von כצל keine Spur vorhanden, was nochmals die Unrichtigkeit dieses Wortes bestätigt. Sowohl die Psalmenstellen als der Parallelismus und endlich die Uebersetzung von כלם in G. ὑπὸ πάντων beweisen dass צוררי nicht das Subj. sein kann, sondern dass auch hier בכל צוררי, beziehungsweise בצוררי כלם ursprünglich ist und dass in כצל ein weiteres Praed. zu עיני stecken muss, etwa ותכל.

8 und 9. Es fragt sich, worauf על זאת sich bezieht. Doch wohl nicht auf das Leiden Hiobs, wovon 7 die Rede war, denn es wäre unbegreiflich, dass deshalb, wie 9 aussagt, die Gerechten ihren Weg halten und sogar in Kraft zunehmen. Die Vergleichung von 18, 20 löst das Rätsel: על זאת bezieht sich auf den schliesslichen Untergang des Gottlosen, dem die Gerechten mit Entsetzen zusehen und wodurch sie um so mehr bewogen wer-

den standhaft zu bleiben und ihre Kräfte gestärkt werden. Die Vss. gehören also zur Rede Bildads hinter 20 und יתערר in 17, 8 ist ein Schreibfehler für ישער (Ez. 32, 10 = אחזו שער in 18, 20). Weil aber die Aehnlichkeit von 17, 10 mit 18, 20 dadurch sehr gross wird, sind beide Vss. wohl als Varr. zu betrachten und ist der Text von 17, 8 vorzuziehen.

10. Die Verbesserung כלכם versteht sich von selbst, aber die drei folgenden Worte sind ebenfalls unrichtig. Schreibt man sie als ein Wort, dann ergiebt sich leicht die Korrektur תבישוני oder תבאישוני, die ich als sicher betrachte. Vg. Beer z. S. Natürlich hat der Vs. nicht hier, sondern hinter 16, 3 (d. h., s. oben, 18, 2) seine ursprüngliche Stelle.

11. Der Parallelismus lässt zu wünschen übrig, aber daran lässt sich wohl nichts ändern. Ich lese aber כמזמה (vg. Ps. 90, 9) und in *b* מוסרי. ἐν βρόμῳ in G. halte ich für einen Schreibfehler für ἐν δρόμῳ und diese Lesung beweist jedenfalls dass vor זמתי ein ב, bez. ein כ, zu schreiben ist. Die bei Kittel vorgeschlagene Deutung von מורשי lehne ich ab, weil das Hebr. nun einmal kein Syr. oder Babylonisch ist. Der Vers setzt, wie die folgenden, vs. 7 fort.

12. Dieser Vers scheint mit 4 (s. dort) zusammen zu hängen, weil, wie Torczyner richtig gesehen hat, 12*a* nach Jes. 5, 20 zu erklären ist. Danach ist 12*b* geradezu in לאור קראו חשך zu korrigieren, denn ואור קרו בפני חשך, wie Torczyner will, scheint mir unhebräisch; will man מפני berücksichtigen, dann l. ואור קראו לפנות חשך. Die Verse 4 und 12 gehören wohl zu K. 24 und beschreiben wie dort die Verkehrtheit der Gottlosen. Dass sie hier nicht passen braucht nicht näher bewiesen zu werden. Dem Sinne nach wären sie auch im folgenden K. (18) unterzubringen, aber dagegen zeugt der Plur., weil in K. 18 fortwährend der Sg. gebraucht wird.

13. Streiche אם am Anfang. קוה mit Acc. ist nicht selten, vg. 7, 2, 30, 26.

14. Es genügt אתה zu streichen.

15 und 16. S. Noten Kittel.

KAP. XVIII.

2. L. קץ und in *b* תרמו. Weil 18, 2 eigentlich 16, 3 ist, s. dort, stand wahrscheinlich am Schluss ursprünglich ואני אדבר.

3. L. נדמינו בעיניך לבקר. לבקר hinzuzusetzen ist notwendig. Vg. Ps. 49, 13, 21.

4. Die 3 ersten Worte sind wohl Randbemerkung zu 16, 9 und zu streichen, obgleich sie auch der Rest eines verloren gegangenen Vs. sein können, weil offenbar (beachte גם vor 5!) hier mehreres fehlt. 4*b* and *c* bilden einen vollständigen Vers, der aber, wie Torczyner richtig bemerkt, zu den Gottesreden gehört (d. h. zu Kap. 40).

6. Wohl Var. zu 5 und zu streichen. In 5 l. רשע (Noten Kittel).

7—9. S. Noten Kittel und oben die Bemerkung zu 30, 11. צמים in 9 ist nach Spr. 22, 5 צנים zu lesen (l. also יחזקו).

11. In הפיצהו steckt das Subst. פלצות, vg. 20, 25, am Schluss ist תהלך hinzuzufügen. Vg. G. In M. ist dies Wort verderbt in יהי am Anfang von 12. Die Punktation von תהלך als Impf. Qal halte ich überall für unrichtig.

12—13. Weil יהי zu 11 gehört bleiben von 12*a* nur die Worte רעב אונו, die schon sofort erraten lassen dass am Anfang יאכל stehen soll. Vergleichen wir jetzt 13, so ist es klar dass dieser Vs. mit Ausnahme von מות nur Varr. zu 12*a* enthält. בדי עורו und vielleicht auch בדיו בכור sind blosse Verschreibungen von רעב אונו. Vg. 5, 5 und 20, 10 und 19. Der hinzugehörige Halbvers steckt nicht in 12*b*, sondern ist bis auf das Wort מות in 13 verloren gegangen, wenn nicht zu lesen ist (vg. zu 27, 15) בדבר בכורו ימות. Bereits T[1] deutet darauf hin. Vg. Beer z. S. 12*b* wird zu 14*a* gehören s. dort.

14. Zu 14*a* vg. Jes. 33, 20. מבטחו steht also nicht in Appos. bei מאהלו, sondern ist Subj. zu ינתק und bedeutet dasjenige, worauf das Zelt sich stützt (G. *ἴασις* ist wohl verderbt aus *βάσις*). Was 12*b* betrifft, so ist לצלעו in der bekannten Bedeutung von Rippe (hier = der irdische Körper im Allgemeinen) zu nehmen. So richtig V. und auch T., das aber den Ausdruck metaphorisch im Sinne von Frau oder Kinder erklärt. Man soll also nicht die

Stellen Ps. 35, 15, 38, 18 und Jer. 20, 10 vergleichen, wo das V. צלע = אבר (Barth, W. U., S. 40) gemeint ist. Zwar wurde ein Inf. mit ל hinter נכון am Platze sein, aber es ist unbewiesen dass das V. צלע auch trans. Bedeutung hat, wie hier durch das vorhergehende איד gefordert wird, was Barth übersehen hat. Man müsste dann etwa Piʿēl vokalisieren. 14*b* passt nicht zu 14*a* und bietet der Erklärung grosse Schwierigkeit, erstens weil das Subj. von תצעדהו fehlt und zweitens, weil der Ausdruck König des Schreckens, der nach der traditionellen Exegese den Tod andeuten soll, Bedenken erregt. Auch Torczyner kann daran nicht glauben. G. und S. lasen die beiden Worte in umgekehrter Ordnung. Nach wiederholter Betrachtung bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, dass der ganze Halbvers nur Varr. zu 11 enthält; בלהות findet sich auch dort, ותצעדהו ist entweder Var. zu והפצהו, oder aus תצעד = תהלך entstanden und למלך ist ein unglücklicher Versuch letzteres Wort, das unleserlich geworden war, zu deuten.

15. L. לילית mit Beer u. A.

18 und 20. S. Noten Kittel und zu 20 ausserdem das zu 17, 8—9 Bemerkte.

KAP. XIX.

3. Zu תהכרו vg. oben zu 6, 27. Torczyner nimmt Anstoss an dem Zustandsatz hinter תבשו und ändert תשבותו. Dann aber muss eigentlich ein Inf. mit מן folgen, nicht ein einfacher Inf.

4. Es ist ausgeschlossen, dass Hiob zugeben könnte, er habe sich geirrt, also muss hier ein Bedingungssatz angenommen werden, wozu 5 die Antwort enthält. L. folglich in 4 ואם statt ואף, weiter ואתי und setze (ו)אף vor 5. Wenn ich mich wirklich geirrt hätte, dann hättet ihr mit Recht gegen mich gross tun können, sagt Hiob, aber diese Voraussetzung ist grundfalsch, denn Gott hat mich ungerecht behandelt, wie 6 ff. darzutun suchen.

6. L. mit Torczyner ומצורו.

11. S. Noten Kittel.

12. ויסלו עלי דרכם stammt aus 30, 12 und ist zu streichen.

13. Zu הרחיק vg. Noten Kittel, אך זרו weist auf eine Lesung

אכזרי 6, 21. 30, 21, aber das folg. ממני zeigt dass hier סרו zu lesen ist.

14 und 15. S. Noten Kittel.

16. Statt des nichts sagenden במו פי erwartet man ein Wort wie vergebens. Vielleicht באפס.

17. L. וחיתי. Vg. TTT. 6, S. 95.

20. S. Noten Kittel.

22. L. mit Perles אֵיַל statt אל. Die Fortsetzung folgt in 28.

23. S. Noten Kittel. Die Verse 23—27 stehen nicht an der richtigen Stelle, aber die passende Stelle ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Bis auf weiteres lese ich sie zwischen 3 und 4.

25. אחרון in der Bedeutung *sponsor* zu nehmen ist unnötig. S. zu 26.

26. Dieser vielbesprochene Vs. enthält tatsächlich nur Verschreibungen von 25*b* und 27*a*, wie ich zeigen werde: ואחר = ואחרון, עורי = עפר (derselbe Fehler auch 7, 5 s. dort.), das פ dieses Wortes hat sich nach נקפו verirrt, dessen נקו der Rest von יקום ist, allein זאת ist hinzugefügt. Was 26*b* betrifft ומבשרי = אשר [אנ]י in 27*a* (das מ stammt noch wohl aus יקום) und אחזה = אחזה לי = אלוה. Der ganze Vers ist folglich zu streichen.

27 schliesst an 23 an. Hiob wünscht dass nicht allein seine Worte, sondern auch sein Widerfahren, wie er es selbst gesehen hat, für die Nachwelt aufgeschrieben werde. Der Text ist vollkommen korrekt, nur gehören die 3 letzten Worte nicht dazu und überhaupt nicht in diesen Zusammenhang, vielmehr in denjenigen von 17, 7.

28 setzt 22 fort. Vielleicht ist es diesem Umstande zuzuschreiben, dass in *a* das verb. נרדף vorkommt mit ל, was wohl auf ein ursprüngliches נדבר (G.) oder נחרף (s. zu 29) hinweist. In *b* liegt die Korrektur בו auf der Hand, aber שרש דבר ist auch ein seltsamer Ausdruck. S. scheint ישר statt שרש gelesen zu haben (vg. 6, 25), aber man erwartet vielmehr דבר שקר oder ד״ שוא.

29. חרב ist wohl mit Merx in חרף zu ändern; 29*b* scheint aus der Kontamination von zwei Lesungen entstanden zu sein, nl. 1° (= G.) כי חמה על עול תבא and 2° כי עון פלילי חרף (31, 11

und 28). 29*c* liest man am besten mit Torczyner ישרי statt שדין. Dieser Halbvers gehört zu 20, 2, s. dort.

KAP. XX.

2. Bei der Lesung dieses unverständlichen Vs. ist sofort zu bemerken, dass G. 2*b* nicht hat, denn was er dort bietet ist ganz etwas Anderes. In *a* las er לא כן חשבתי תשיבני. Man kann daher vermuten dass חושי בי und ישיבוני in M. Varr. desselben Wortes sind und dass die 2. Pers. Plur. das Richtige ist, sodass wir hier noch Worte Hiobs vor uns haben und die Textanweisung in 1 unrichtig ist. Weiter wird es wahrscheinlich, dass hier nur ein Halbvers vorliegt, der durch Wiederholungen unrichtiger Lesungen zu einem Verse geworden ist. Wir streichen das unmögliche לכן am Anfang, das man in לא כן (vg. G.) ändern will, aber es ist zu beachten, dass T. und S. למען lasen und dies למען dürfte aus 19, 29*c* stammen. So bekommen wir einen Halbvers ובעבור שעפי תשיבוני, der sehr gut zu 19, 29*c* passen wurde, wenn nicht שעפי Schwierigkeit machte. G. druckt dies Wort überhaupt nicht aus, S. scheint (vg. Beer z. S.) פשעי gelesen und nach dem syr. ܦܫܥ gedeutet zu haben. Ich sehe keine andere Möglichkeit, als zu lesen למען תדעון ישרי ובעבור לא תחשבוני פֶּשַׁע, vg. 19, 29*c*.

3. Vg. Noten Kittel. Die Verbesserungen sind aber Notbehelfe.

4. Dass hier ein Fragment der Gottesreden vorliegt, wie Torczyner meint, glaube ich nicht.

6. L. mit Beer שאתו.

7. L. mit Grätz u. A. כגלגל.

10—11. 10*a* hat eine Var. in 19*a*, was noch deutlicher wird, wenn man beachtet dass G. in 19*a* עזב mit οἴκους = בתי wiedergiebt, das der Lesung in 10*a* בניו schon ziemlich ähnlich ist. Dazu kommt dass der Parallelismus mit 10*b* alles zu wünschen lässt, וידיו am Anfang scheint vielmehr עצמותיו in 11*a* zu entsprechen, aber der Sinn des Halbverses ist dunkel, denn was soll seine Hände geben sein Gut zurück heissen? Die Varr. der alten Vss. bieten nichts Brauchbares. Gehört der Halbvers wirk-

lich zu 11*a*, so könnte man versucht sein תשׂבענה (entsprechend מלאו) zu emendieren und און ohne Suff. (fehlt in G.) zu lesen. Der auf diese Weise rekonstruierte Vers wäre dann eine Var. zu 21, 24. Mit 11*b* ist in diesem Zusammenhang wenig anzufangen. Der Wortlaut erinnert an 21, 26*a*. Deshalb bin ich geneigt die Verse 10—11 als Varr. zu den genannten Stellen in 21 zu streichen. (11 fehlt in G.).

12ff. Mit Torczyner bin ich der Meinung dass der Nachsatz zu 12 und 13 in 18 steckt. Ich lasse 15 und 14 und nachher 17 und 16 folgen. Deshalb müssen wir zuerst 18 besprechen. Hier lese ich mit G. לשׁוא statt משׁיב und in 18*b* glaube ich die auch in den Noten Kittels erwähnte Lesung von G. wieder zu erkennen, nl. כחי לא ימרא ולא ילעם. Mit στρίφνος ist, wie Origenes bei Beer bemerkt, gemeint νευρῶδες κρέας τῶν βοῶν und ich weiss kein anderes hebr. Wort, wovon es die Uebersetzung sein könnte, als חי 1 Sam. 2, 15 rohes ungekochtes Fleisch. מרא Ar. مَرِيَ verdauen kommt zwar im AT nicht vor, aber מֻרְאָה Kropf zeigt dass dies nur zufällig ist. Man erkennt es in dem hier unverständlichen תמורתו, während לא eine Spur in dem ל von כחיל hinterlassen hat. לעם ist das neuhebr. und aram. Wort für zerkauen, essen, obgleich das arab. علس zeigt dass vielleicht im hebr. auch עלם, wie hier im Texte steht, richtig sein kann.

15. Knüpft an 19 an. Während in den 3 besprochenen Versen gesagt wird, wie der Frevler das unrechtmässig erlangte Gut (רעה in 12), wenn es auch süss ist, nicht geniessen kann, weil es für ihn zu einer unverdaulichen Speise wird, wird jetzt gesagt, dass er diese ausspeit, aber dennoch daran zu Grunde geht. Auch hier muss חיל = חי sein, denn die traditionelle Auffassung, die in חיל unrechtmässig erworbenes Gut sieht, ist sprachlich nicht zu rechtfertigen. Ausserdem zeigt das folgende ויקאנו dass der Dichter noch immer das Bild der unverdaulichen schädlichen Speise festhält.

17. L. mit Torczyner ירוה und בפלגי יצהר (Klostermann). Wohl nach 18 zu lesen und אל in לא zu ändern.

19. Mit עזב ist nichts anzufangen und ebensowenig mit der

Var. בניו in 10, oder mit der Lesung von G. οἴκους, weil דלים das Obj. von רצץ sein muss. Es bleibt wohl nichts Anderes übrig als וְעָצַב zu lesen.

20. L. כי לא ישע לו בטובו. Der Abschreiber korrigierte die Verschreibung ידע, indem er einen שׁ hinzuschrieb; das wurde aber missverstanden und der שׁ vor לו gesetzt. Vg. übrigens Noten Kittel.

21. L. nach 26*c* (Var.) באהלו und in *b* יועיל statt יחיל.

22. Torczyner vermutet in *b* בלי יד עָמָל יבאנו (בל ידע). Die Korrektur עמל und יבאנו halte auch ich für sicher, aber ob כל יד zu ändern ist scheint mir fraglich, weil es mir nicht unmöglich scheint, dass wir es hier mit einem sonst im AT nicht vorkommenden Ausdruck zu tun haben, dessen Sinn ebensowenig feststeht wie derjenige von יד ליד in Spr. 11, 22 und 16, 15. Im Holländischen spricht man auch von *allerhande* in dem Sinne von allerlei, was hier gut passen würde. Eine andere Möglichkeit wäre dass כל יד soviel heisst wie eilends im Gegensatz zu יד ליד allmählig.

23. Der erste Teil dieses Vs. scheint nur Varr. zu יחיל טובו in 21*b* und במלאות in 22*a* zu enthalten und ist deshalb zu streichen. Der Rest bildet einen vollständigen Vers, der aber von seiner Stelle geraten und vermutlich hinter 26, 13 zu versetzen ist. Subjekt ist אל; über den Sinn von לחומו s. meine Bemerkung in ZAW, 22, S. 330.

24. L. mit G. לא יברח und in *b* mit Grätz תפלחהו.

25. Es ist zwar verlockend mit G. in *a* zu lesen ויצא מגוה שלח aber der Sinn des Verses scheint zu sein dass, sobald er die im vorhergehenden Verse genannten Waffen herauszieht, die Eingeweide hervortreten und der Mann in Folge dessen stirbt. S. bietet gerade diesen Sinn, obgleich er vielleicht deshalb noch nicht מעיו statt מגוה gelesen hat. 25*b* ist in M. offenbar unvollständig; es fehlt das Verbum. ברק ohne Zusatz in der Bedeutung Klinge ist kaum zu verteidigen. Ausserdem hat S. eine ganz verschiedene Lesung, die als Vorlage ויבקע עור מררתו voraussetzt (beachte das Vorkommen der Buchstaben von ברק in בקע und עור).

Das wird richtig sein; auch 16, 13 wird das Ausstürzen der Galle ausdrücklich hervorgehoben. Der Rest des Verses ist mit A. mit 26 zu verbinden. יהלך oder, wie die meisten Ausleger nach G. lesen יהלכו, ist nicht ganz sicher. Vg. S., der nach Beer und Baumann das Wort אמים doppelt übersetzt und יהלך nicht ausdruckt. כל vor חשך ist zu streichen. Statt לצפוניו lese ich לפניו von S. verlesen als לבניו. Scheinbar bleibt noch ein vollständiger Vs. übrig, aber weil die 3 letzten Worte Varr. zu 21*a* sind (s. oben), tatsächlich nur ein Halbvers. Zu diesem vg. Noten Kittel. ירע ist vielleicht aus ידעך verderbt.

28. יבול ist entstanden aus יבא לו und ist am Schluss des Verses zu setzen, der zu lauten hat יום אפו יבא לו, wie G. noch richtig gelesen hat. Bleibt für *a*: יגל ביתו נגרות G. ἑλκύσαι τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀπώλεια εἰς τέλος = יגר ביתו מגור, vg. für מגור Jer. 49, 29; Spr. 10, 24. יגר leitet G. von גרר ab, aber ich halte es für möglich dass der ursprüngliche Text lautete יָגִיר ביתו מוּגָר. Vg. Micha 1, 4. 6.

29. Streiche אדם und l. עריץ statt אמרו. Die Vergleichung von 27, 13 lehrt weiter noch dass am Ende von *a* מאל und am Ende von *b* משדי stehen soll.

KAP. XXI.

2 und 3. Ich ziehe sowohl in 2 als in 3 die Lesungen von G. vor, also תנחומתי מכם und לא תלעיגו. Statt שאוני ist wohl שמעוני das ursprüngliche.

4. Doppelfrage; deshalb ist מדוע in *b* falsch, aus 7 eingedrungen und zu streichen. Ausserdem ist auch לא in *b* unrichtig, weil hier ein Wort verlangt wird, das לאדם in *a* entspricht, wahrscheinlich לְאֵל, obgleich auch לו möglich ist. Geht meine Klage Menschen an, oder bin ich gegen Gott (gegen sie) aufgebracht. Der Vers muss erst nach 6 kommen. Vg. Torczyner z. S.

7. Die Lesung in S. גבורי חיל ohne גם hat viel für sich, ג״ח = die Reichen, wie 1 Sam. 9, 1 und sonst.

8. Nicht עִמָּם ist zu streichen, sondern לִפְנֵיהֶם, das aber in *b* wieder statt לְעֵינֵיהֶם einzusetzen ist.

9 und 10. S. Noten Kittel. Es ist aber wahrscheinlich wegen des verschiedenen Num. der Suff. in 10, dass dieser Vers ursprünglich in einen anderen Zusammenhang gehört. Statt שָׁלוֹם ist mit Perles (vg. *Anal.*[2], S. 57) שְׁלֻם zu vokalisieren.

11. L. mit G. (*μένουσι*) יְשַׁלִּיו und עוֹלְלֵיהֶם.

12. L. יִשְׂישׂוּ בְתֹף wegen des Parallelismus.

13 Mit Recht bemerkt Torczyner, dass die beiden Stichen nicht zusammengehören und dass der richtige Text 36, 11 zu lesen ist. Ich füge hinzu, dass 13*b* den richtigen Text enthält für 24, 19*b* und dort einzusetzen ist.

16. L. mit A. הֲלֹא. Statt des jetzigen Textes ist in *b* 22, 17*b* zu lesen, wo diese Worte Hiobs zitiert werden. Was jetzt in 16*b* steht ist = 22, 18*b* und hier zu streichen.

17—18 gehören nicht zur Rede Hiobs, sondern zu derjenigen seiner Gegner, können also nur Zitat sein und müssen dann nach 28 kommen. Die Verse sind etwa so zu ordnen: 2—16, 27—28, 17—20, 22, 31, 23—26, 34. Vg. für die Verse 21, 30—33 unten. 17 hat einen überzähligen Halbvers. So wie er in M. lautet kann er nicht hier stehen (wegen des verschiedenen Subjekts), sondern erst hinter 19, aber in der Fassung von G. חֲבָלִים יִקְחוּם בְּאַפּוֹ wäre er hier möglich.

19. Es fällt auf dass hier wieder vom Frevler im Sg. die Rede ist. Der Text ist verderbt. Wahrscheinlich ist אֱלוֹהַ in לֹא und וְיֵדָע am Schluss in רָעָה zu ändern und sind ausserdem יִצָּפֵן im Niph^cal und יְשֻׁלַּם im Pu^cal zu lesen.

20. S. Noten Kittel.

21. L. חָרוּץ statt חֻצָּצוּ, vg. 14, 5. Mit Recht nehmen Bickell und Torczyner an, dass dieser Vs. zu 14, 21 und 22 gehört, aber jene Vss. sind nicht hier, sondern dieser Vs. dort zu lesen.

22. L. in *b* בַּמְּרוֹמִים 25, 2.

24. Die Korrektur עֲטָמָיו (nicht einmal Hebräisch!) ist abzulehnen. Ἔγκατα in G. kann = בִּטְנוֹ sein, ist das die ursprüngliche Lesung, so muss man מְלֵאוּ in מְלֵאָה ändern.

27. תחמסו nach dem Syr. zu erklären scheint nicht zulässig. Der Sinn verlangt תזמו oder תחשבו, wie S. und T. gelesen haben.

28. Streiche משכנות.

30. 30*a* passt sehr gut nach 28 und ist deshalb nicht zu ändern wegen des Zusammenhangs mit 29, der nicht besteht. 30*b* gehört aber nicht dazu und ist zu streichen. ליום ist aus *a* wiederholt und der Rest ist Var. zu 32*a*. Der fehlende Halbvers kann in 17*c* (in der Fassung von G. s. oben) stecken. Man muss dann aber das Suff. in יקחום im Sg. lesen.

31. Fortsetzung von 22. s. oben.

32. Mit והוא wird offenbar der Mensch im Allgemeinen gemeint, aber es giebt in diesem K. kein Wort אדם oder איש, worauf es sich beziehen könnte. Deshalb werden dieser Vers und der folgende, wie 21, in K. 14 gehören. Was den Text betrifft, so ist ישקוד in ישקוט zu ändern, aber ועל ist nicht zu beanstanden, weil גדיש ebensowenig wie das arab. جدث den Grabhügel bezeichnet, sondern das Grab selbst oder dessen Boden.

33. 33*b* hat eine Var. in 24, 20*a* (s. dort) und dort findet sich auch der hinzugehörige Halbvers. Was hier folgt bildet einen vollständigen Vers für sich.

34. L. am Schluss שקר ועמל, vg. Ps. 7, 15. Wie die Textüberlieferung in Bezug auf 34*b* schwankt lehren die alten Vss. Vielleicht ist deshalb auch תשיבוני zu schreiben.

KAP. XXII.

2. Dieser Vers giebt zu manchen Bedenken Anlass. Erstens ist die Textüberlieferung schwankend und wiederholt z. B. G. hier in *a* den Text von 21, 22*a*. Zweitens ist die Wiederholung des Verb. יסכן in *a* und *b* und noch dazu mit verschiedener Konstruktion schwerlich richtig. Die alten Vss. haben es entweder gar nicht gelesen, oder an שכן gedacht. Drittens kann der Vers, wie man ihn auch deuten mag, nicht am Anfang der Rede des Eliphaz stehen. Man wird also genötigt sein zu fragen, ob sich erraten lässt was hier gemeint sein kann. Dafür giebt es zweierlei

Anweisung, nl. der Zusammenhang mit Vs. 3 und die Vergleichung mit 35, 3, 6 und 7, beziehungsweise 34, 9. Daraus kann man entnehmen dass hier Worte Hiobs zitiert sind, die zwar in unserem Texte nicht erhalten sind, aber wie wir oben zu 7, 20 bemerkt haben, vermutlich dort vorkamen. 2*a* wird folglich richtig sein, aber vorher muss, wie in 13 ff., gesagt gewesen sein, dass Hiob sich in jenem Sinne geäussert hat. Das hat Torczyner, der für 2*b* folgende Lesung vorschlägt אם יסכין עמו משכיל, und sich dafür auf 21*a* beruft, richtig gesehen. Etwas besseres (עמו wird auch in S gelesen) lässt sich aus den überlieferten Konsonanten wohl nicht zurechtbringen, aber wer bürgt dafür, dass namentlich יסכן nicht aus *a* wiederholt ist, um eine Lücke in der handschriftlichen Vorlage — vg. die verkürzte Wiedergabe des Textes in G! — auszufüllen und dass ursprünglich ein ganz anderes Verbum dastand? Darauf weist sehr deutlich 34, 9 mit ברצתו hin.

4. G. las vielleicht המדברתך.

8. Wie dieser Vs. in M. dasteht erinnert er an 9, 24 und ist deshalb in einer Rede von Eliphaz nicht recht passend. Die Vergleichung von G. lehrt dass die Reihenfolge der Worte in M. in Verwirrung geraten ist, denn seine Vorlage lautete ותשא פני איש ותושב ענוים לארץ. Das ist richtig mit der einzigen Ausnahme, dass איש eine nähere Bestimmung verlangt, welche in M. erhalten ist, nl. איש זרוע. In M. ist ענוים ausgefallen. In der Fassung von G. passt der Vers ausgezeichnet in den Zusammenhang.

9. S. Noten Kittel und l. mit S. זרוע (Sg.).

11. L. m. A. אור חשך ולא. Weil 11*b* wörtlich übereinstimmt mit 38, 34 liegt die Vermutung nahe dass der ganze Vs. nicht hierher gehört, aber aus den Beschreibungen der Naturvorgänge in K. 36—37 stammt, und etwa hinter 36, 30 (s. dort) einzufügen ist. Anders Torczyner.

12. הלא und אלוה sind Varr. und eins von beiden Wörtern ist zu streichen, vermutlich אלוה, vg. G. Ebenso ist וראה in יראה zu ändern und nach *a* zu ziehen. In *b* ist zu lesen וראש כבירים ידכא. כבירים steckt in כ־ירמ(ו), Korrektur zu כוכבים,

ירכא = ἐταπείνωσε in G. ist nicht sicher, vielleicht ist ירץ vorzuziehen, das G. in ראש, welches nicht übersetzt ist, gefunden haben kann. ראש kann aber nicht fehlen. Was hier mit כבירים gemeint ist lehrt Ps. 74, 14. Vg. auch 9, 13. Ist der Wortlaut so richtig festgestellt, dann ist es sofort klar, dass der Vs. erst nach 14 zu lesen ist und zu den zitierten Worten Hiobs gehört.

15. L. עולים (so auch Torczyner) und ישמור. Fortsetzung in 17.

16 ist wiederum von seiner Stelle gerückt, kann auch nicht sofort nach 17 folgen. S. die Bemerkung zu 31, 2—3. L. in *a* בלא und in *b* יצוף (überschwemmen) statt יוצק. V. dem Sinne nach richtig: *subvertit.*

17. Wenn, wie oben vermutet wurde, 17 *b* in 21, 16*b* vorkam, ist es ein wörtliches Zitat und braucht למו nicht geändert zu werden.

20. Die vorgeschlagenen Verbesserungen sind unzureichend. In אם לא steckt אהלם (vg. ein ähnliches Versehen 4, 21) und daraus folgt dass קימנו in מקומו zu ändern ist, so wie dass יתרם in *b* wahrscheinlich יתדם sein soll. Fortsetzung von 16.

21. L. תבואתך, und ותהי statt בהם.

23. S. Noten Kittel.

24 und 25. Diese beiden Verse bilden tatsächlich nur einen Vs. Erstens sind בצר, ובצור und בצריך Verschreibungen von חרוץ und תועפות ist in צרוף zu ändern, das G. hier zweimal ausdruckt: καθαρὸν (צרוף) δὲ ἀποδώσει σε ὥσπερ ἀργύριον πεπυρισμένον (כסף צרוף). Zweitens ist נחלים aus כחל ים verderbt, wie S. noch richtig gelesen hat. Drittens sind ושית (l. ישית) und והיה שדי richtige Varr., von welchen die erstere den Vorzug verdient, weil שדי vermutlich aus 23 eingedrungen ist. Jetzt brauchen wir nur die Worte mit Berücksichtigung von Zach. 9, 3 richtig zu ordnen und folgender Vs. entsteht: ישית כעפר כסף צרוף וכחול ים חרוץ אופיר.

26. L. כי אם, oder einfach אם.

27. Weil der Nachsatz schon bei וישמעך einsetzt, ist für ונדריך תשלם kein Platz mehr und sind diese Worte, wie wir zu 8, 6 bemerkt haben, dort einzusetzen. Der zu 27*a* gehörige Stichos

steckt nämlich in 30. Dort sind ימלט und ונמלט einfach Varr. für das richtige ונמלטת. Was אי נקי betrifft, diese Worte stammen vom Rande (אי = או) und enthalten eine Glosse zu בר.

28. ותגזר אמר ist zu streichen. Es verhält sich damit so: Der Abschreiber schrieb durch Versehen ותגזר statt ותאמר, sah aber nachher sein Versehen ein und fügte die Korrektur אמר (statt גזר) hinzu. Dies ותאמר druckt z. B. S. aus, und auch M. hat es in 29. G. liess es also richtig fort, begann den Vers mit ויקם לך and fügte hinzu נות צדקך, welche Worte sich in M. nach 8,6 verirrt haben (s. dort).

29. Das unglückliche ותאמר, das bereits in 28 so viel Unheil gestiftet hatte, hat auch hier den Sinn verdorben. Wie zu lesen ist steht bei Kittel in den Noten erwähnt.

30. S. zu 27.

KAP. XXIII. XXIV.

Es ist ziemlich sicher dass die Lesung von G. in 2*a* *καὶ δὴ οἶδα ὅτι ἐκ χειρός μου ἡ ἔλεγξίς ἐστι*, mit Ausnahme von *μου*, das *αὐτοῦ* sein soll, richtig ist, weil ידעתי in M. in 3 eingedrungen ist und also offenbar zum überlieferten Text gehörte, vg. den ähnlichen Anfang in 9, 2. L. ידעתי כי מידו תוכחתי. In *b* aber ist der Text von G. kaum besser als derjenige von M., denn gleichviel ob man ידי oder ידו liest, ein vernünftiger Sinn kommt nicht heraus, so lange man mit על אנחתי zu rechnen hat. Letzteres Wort könnte vielleicht durch die falsche Lesung in *a* entstanden sein. Ich schlage vor zu lesen כל היום ידו כבדה עלי, vg. 33, 7. Mit Recht bemerkt aber Torczyner dass dieser Vers als Einleitungsvers nicht in Betracht kommt. Wenn er überhaupt zu diesem K. gehört, so versetze man ihn vor 15, aber es ist mir wahrscheinlicher dass der Vs. zu K. 19 (etwa hinter 6) gehört.

3. Nach Streichung von ידעתי (s. zu 2) ist in *b* wahrscheinlich תכונתו in תכליתו zu ändern, vg. 11, 7.

6. L. in *b* הלא אפו ישים בי. Vg. S. Der Vers gehört hinter 14.

7. שם am Anfang ist aus ישים in 6*b* wiederholt und zu streichen und נוכח in ונכוח zu ändern. Weiter ist אני vor עמו einzuset-

zen. Also: Gerecht und redlich bin ich bei ihm. In *b* ist ואפלטה im Niphᶜal zu lesen, bez. in ואמלטה zu ändern. Der Vers setzt 5 fort.

8—9. Fortsetzung von 3. Zu Vs. 9. s. Noten Kittel. Var. 9, 11 s. dort.

10. Fortsetzung von 7. L. דרך עֲמָדִי, vg. Ps. 1, 2.

12 und 13. Vg. Noten Kittel.

14. וכהנה in *b* deutet darauf hin dass im Vorgehenden wenigstens zwei Handlungen Gottes genannt sein müssen, worauf das Pron. sich bezieht. Aus diesem Gesichtspunkt ist 14*a* zu beurteilen und etwa (vg. Jes. 44, 26) zu schreiben: כי הוא ישלים ויִקּום „denn er hält Frieden und übt Rache".

17. Der Text ist verderbt und wird von den Auslegern missverstanden, weil der Vers von seiner Stelle geraten ist. Man lese ihn nach 9, dann lässt sich der ursprüngliche Wortlaut leicht wiederherstellen. L. also: מצאתיו statt נצמתי und in *b* ופניו statt ומפני.

Bemerkung zu diesem Kap. Ausser 9, 11 gehören zu diesem Kap. auch noch einige Vs. in K. 31 (s. dort). Das Alles hängt gar nicht zusammen mit dem Inhalte von K. 24 und bildet eine Rede für sich.

24, 1. Fortsetzung des Themas von Kap. 21. Es ist sonderbar, dass die Ausleger so wenig die offenbar einzig richtige Lesung von S. עֲוָלִים statt עתים beachtet und sich dadurch den Weg zum Verständniss des Vs. abgeschnitten haben. Natürlich ist ausserdem לא zu streichen und in *b* mit mehreren Auslegern יומו zu lesen. וידעו ist zwar zu verteidigen, aber ἀσεβεῖς, das G. in seiner Vorlage fand, scheint besser. L. also ורשעים (ורעים). Weshalb sind vor dem Allmächtigen die Verbrecher verborgen, und schauen die Gottlosen seinen Tag nicht? Was der Tag Jahwe's ist ist allbekannt.

2*b* וירעו = וידעו in 1 ist zu streichen. Vg. Baumann, ZAW., B. 20, S. 181.

4. Es ist deutlich dass wir in 4*b* denselben Ausdruck vor uns haben wie in Amos 2, 7, ודרך ענוים יטו, aber weder hier noch dort scheint die Lesung richtig, wie aus der Vergleichung einer

dritten Stelle, nl. Jes. 10, 2 hervorgeht. Dort nämlich lesen wir לְהַטּוֹת מִדִּין דַּלִּים. מִדִּין konnte leicht in מִדֶּרֶךְ verlesen werden. Freilich ist der Ausdruck auch dann noch nicht einwandfrei; die Praep. מִן macht Schwierigkeit. Eigentlich soll bei הִטָּה als Obj. מִשְׁפָּט mit folg. Gen. der Pers. stehen, aber auch ohne מִשְׁפָּט hat es den Sinn von betrügen, überlisten, nl. vor Gericht, also יַטּוּ אֶבְיוֹנִים בַּדִּין. Die Rechtsverletzung selbst heisst מֻטֶּה Ez. 9, 9 oder מוֹטָה Jes. 58, 6 und 9. Man soll nicht mit Torczyner יִטּוּ lesen, obgleich man dadurch scheinbar einen guten Sinn bekommt. In *b* nämlich ist das Perf. חִבְּאוּ unmöglich, weil ein Impf. nötig ist. Der Abschreiber fing auch richtig an ein Impf. zu schreiben, nl. יַחַד, meinte aber nachher das ד sei unrichtig und sollte ein ב sein, deshalb korrigierte er חִבְּאוּ, d. h. l. יֵחָבְאוּ (ohne יַחַד). Aber nicht das ד war unrichtig, sondern das ח und die richtige Lesung war יִדָּכְאוּ (ohne יַחַד).

5—12*a* ausgenommen 9 gehören zu K. 30 und sind bereits besprochen. 9 ist offenbar Var. zu 3 (מֹשֶׁר = שׁוּר u. s. w.) und zu streichen.

12*b* and *c* bilden einen vollständigen Vers, auch ist der Text richtig erhalten und nicht nach G. zu ändern, wie bei Kittel in den Noten vorgeschlagen wird, nur ist der Vers hinter 14*a* und *b* zu lesen, weil die חֲלָלִים den רוֹצֵחַ voraussetzen. Zum Ausdruck in 12*c* vg. oben zu 6, 27.

13*a* gehört zu 16 s. dort; 13*b* and *c* gehören zusammen, sind aber hinter 1 einzufügen. L. mit G. und S. יֵלְכוּ statt יָשְׁבוּ.

14. L. mit vielen Auslegern לָעֶרֶב. Nach *b* folgt 12*b* und *c*, nachher 14*c*, wozu 16*a* (l. יַחְתֹּר) den 2. Stichos bildet. Zum Text vg. Noten Kittel.

16. Ueber 16*a* ist weiter nichts zu sagen; dass der Rest des Vs. nicht dazu gehört beweist schon der verschiedene Num. (Plur.). Hier ist also der Ort 13*a* einzufügen, sodass das הֵמָּה am Anfang auf die genannten Verbrecher geht. בְּמֹרְדֵי אוֹר ist aber sinnlos. G. hat בְּמֹרְדֵי nicht und las אֶרֶץ statt אוֹר, fügt aber hinzu οὐκ ᾔδεισαν (fehlt in S. H.), das an לֹא יָדְעוּ in 16 erinnert. Daraus

entnehme ich, dass die 3 letzten Worte von 16 Varr. zu 13*a* enthalten, die freilich wertlos sind. Man müsste mit dem T. אור von der Tora verstehen, um die Worte deuten zu können, denn es wäre ja ungereimt zu behaupten, dass die Verbrecher das Licht nicht kennen. Sie wissen hingegen nur all zu gut was das Licht ist und fürchten sich davor. Diese Bemerkung führt dazu 13*a* zu lesen המה יראו אור und zu vermuten, dass במרדי etwa aus בחרדי entstanden ist. Dazu gehört dann יומם חתמו למו, wofür mit Ehrlich יום מחתה למו zu lesen ist.

17. Man hat mit Recht כי יחדו (oder wenigstens יחדו) von diesem Verse getrennt und nach 16 gezogen, aber יחדו ist als blosse Var. zu יראו, nl. יחרדו zu nehmen und zu streichen (fehlt in S). כי soll aber bleiben; „denn der Morgen ist für sie Todesschatten". In 17*b* sind כי und צלמות aus *a* wiederholt und zu streichen. Weiter ist יכירו zu lesen und am Schluss aus 18*a* על (so zu l. für מים) פני יום hinzuzufügen. Was קל הוא betrifft, das ist verschrieben aus בלהות und zu streichen. Der ganze Vers lautete: כי בקר למו צלמות יכירו בלהות על פני יום.

18*a* ist schon besprochen, der Rest enthält eine Verwünschung. חלקתם ist richtig und nach Gen. 3, 17 zu erklären. 18*c* aber ist der Text gänzlich verderbt. G. hat ἀναφανείη δὲ τὰ φυτὰ αὐτῶν ἐπὶ γῆς ξηρά(ς) d. h. mögen ihre Weinberge aussehen (wie) in der Wüste und das ist richtig, weil es vollkommen zu *a* stimmt. Die Aenderung כרמיהם בציה (ציה hat sich vor 19 verirrt) ergiebt sich ohne Mühe, aber ἀναφανείη ist nicht so leicht in M. zu finden. Wir bemerken noch, dass S. weder לא noch יפנה ausdruckt und das T. für יפנה auch יסכי hat = ἀναφανείη in G. War die hebräische Vorlage יֵרָאֶה, so könnte man als ursprüngliche Lesung etwa יואר כרמם כציה (von ארר) vermuten. (דרך ist Dittographie von כרם).

19. L. mit Fortlassung von ציה (s. zu 18) כמו שלג מחם יִגָּזֵרוּ wie Schnee vor der Hitze mögen sie abgeschnitten werden. כמו שלג las noch G. ὥσπερ δὲ ὁμίχλη δρόσου und מחם wurde in M. zu גם חם. 19*b* ist der verstümmelte Rest von 21, 13*b* s. dort. Damit ist die Rede Hiobs zu Ende, was weiter noch folgt sind zer-

streute Vss., die in einen anderen Zusammenhang gehören. Allein der Schlussvers gehört noch zur Rede Hiobs.

20*a* und *b* gehören zusammen und scheinen eine Var. zu 21, 33*a* zu enthalten (keine Fortsetzung des Vorhergehenden, beachte den verschiedenen Num. Sing!). רחם ist falsche Lesung für רגב in 21, 33, sonst ist schwer zu entscheiden, ob der Text hier oder derjenige von 21, 33 ursprünglich ist. In *b* l. רמה הוא לא יזכר עוד. 20*c* stammt wieder anderswoher und ist vielleicht mit dem in G. erhaltenen Zusatz ἀποδοθείη δὲ αὐτῷ ἃ ἔπραξεν = וישלם לו אשר עשה zu verbinden. Weil hier vom Los des Frevlers die Rede ist kann man diese Worte am Schluss von K. 20 (oder 27) lesen. G. liest כל עול.

21*a* und *b* gehören zum Thema von 24, 3 und lauten in G. עקרה לא ייטיב ואלמנה לא ירחם, welche Fassung vorzuziehen ist. ירחם wurde in M. רעה und geriet von seiner Stelle. Der freilich überflüssige Zusatz לא תלד, den G. hier nicht hat, steckt wohl in dem Worte ἀνιάτῳ, das G. dem Worte ξύλῳ = עץ in 20 hinzufügt und gehört also dennoch zum ursprünglichen Textbestand.

22*a* ist ein verirrter Halbvers, vielleicht Var. zu 26, 5*b*, wo S., wie es scheint, noch ימשכם statt ושכניהם gelesen hat. Subjekt ist selbstverständlich Gott. ἀδυνάτους in G. ist innergriechisches Verderbnis für δυνάτους. 22*b* ist, wie schon bei Kittel angegeben ist, mit 23*a* zu verbinden. 22*b* ist richtig, mit der geringen Aenderung בחיין oder בחיים, aber 23*a* ist der Text schwer entstellt. L. וישען ולא יבטח בשלום. Zunächst ist וישען Korrektur für יתן und bildet den Gegensatz zu יקום in *a*, nl. wenn er sich niederlegt (Gen. 18, 4). Dass das richtig ist bezeugen auch G. μαλακισθεὶς = ויאנש und S. ܢܘܚܐ = וישכן, zwei Lesarten, die der richtigen Lesung וישען ähnlicher sehen als der falschen יתן. Der Parallelismus beweist weiter dass לו לבטח aus ולא יבטח verderbt ist, aber das Schlusswort ist nur in G. bewahrt, nl. ὑγιασθῆναι, etwa בשלום. Der Vers gehört in K. 27.

23. Von 23*a* war schon die Rede bei 22. 23*b* stammt aus 34, 21*a*.

24. Weil 24*b* und *c* zusammengehören ist 24*a* ein vereinzelter an 23*a* anschliessender Halbvers. Jedenfalls ist ירום zu korrigieren, wenn nicht mit T יאריך zu lesen ist. In *b* und *c* ist mit G. der Sg. zu lesen, in *b* ausserdem כמלח בקיץ und in *c* ישל statt ימלו zu schreiben.

25. L. mit Siegfried לאין.

KAP. XXV—XXVIII.

25, 1. Ob der Sammler diese Textanweisung hinzugesetzt hat, oder ob er ihn schon in seiner Vorlage fand steht dahin, aber die 5 folgenden Verse bilden keine Rede und sind grösstenteils Varr. zu anderen Vss., nl. 4 = 4, 17 (13, 14), 5 = 4, 18 (13, 15) and 6 = 4, 19 (13, 16). 2 und 3 sind Fragmente eines Hymnus auf Jahwe, wozu auch einige Verse in K. 26 und 28 gehören.

2. המשל ist in שלום zu verbessern, das jetzt in *b* steht, wo der ursprüngliche Text nach G. und S. הכל hatte.

3. S. Noten Kittel.

5. L. נגדו ירח לא יהל.

26, 1. Die Richtigkeit der Textanweisung wird von Budde und Torczyner verteidigt, obgleich letztgenannter meint dass die Verse, welche sich mit der Schöpfungsbeschreibung befassen zur Gottesrede gehören, während diejenigen, worin die Rede von den Kämpfen Gottes ist, zu Kap. 9, 2ff zu stellen seien. Diese Trennung ist aber willkürlich, sodass wir darauf nicht näher einzugehen brauchen. Zur Beurteilung der Frage, ob hier Hiob oder einer der Freunde redet ist besonders der Schlussvers 14*a* und *b* wichtig. Das Vorkommen der 1. Pers. Plur. und die Uebereinstimmung mit ähnlichen Formeln am Schluss der Reden der Gegner 18, 21; 20, 29; 27, 13 entscheidet zu Gunsten der Gegner und gegen die Richtigkeit der Textanweisung. Dasselbe folgt auch aus Vs. 4, der im Munde Hiobs unmöglich ist, so dass Torczyner den Text ändern will. Es ist aber richtig dass der Inhalt dieser Rede sehr abweicht von demjenigen das die Gegner sonst vorzubringen haben, nur 5, 9ff. findet sich ähnliches und in den so eben besprochenen Vss. 25, 2 und 3. Wer wird aber den Beweis bringen dass es unmöglich sei, dass der Dichter die Gegner

Hiobs einmal in einer anderen Tonart wie gewöhnlich reden lässt?

26, 2. Nach der üblichen, wohl auch vom Redaktor beabsichtigten Auslegung soll mit לא כח, לא עז und לא חכמה Hiob sichselbst meinen, obgleich eine derartige Bescheidenheit ihm sonst völlig fremd ist. לרב in 3*b*, das sich nicht danach deuten lässt wird deshalb von einigen Auslegern in לרך geändert. Weshalb aber redet Hiob hier die Gegner nicht wie sonst überall in der 2. Pers. Plur. an? Deutet dieser Umstand nicht darauf hin, dass Hiob die angeredete Person ist? Aber in diesem Falle ist der Text wohl absichtlich geändert, um ihn mit der anderen Auffassung in Einklang zu bringen und könnte man zunächst vermuten, dass man überall לא statt לו geschrieben hat, wenn nicht G. uns belehrte, dass der ursprüngliche Text vielmehr gelautet hat מה עזרת לרב כח והושעת לעז זרוע.

3. L. nach G. מה יעצת לכליל חכמה והודעת לרב תשיה. Daran schliesst sich 4 vortrefflich an.

5. Dieser Vers steht an der unrichtigen Stelle und ist vielmehr hinter 13 zu lesen. Für die streitige Bedeutung von יחוללו ist m. E. 13*b* entscheidend. Ein vorgesetztes הן wurde rhythmisch mit Streichung des Artikels besser sein. In *b* lese ich ימשכם, s. zu 24, 22*a*.

7. L. mit Torczyner ספון.

9. L. אחז כנפי כסא s. Beer z. S. Die Korrektur פני verstösst gegen die Gramm., weil ja der Plur. פנות lautet (Zach. 14, 10 ist הפנה zu lesen in Uebereinstimmung mit anderen Stellen). Zu 9*b* vg. Noten Kittel.

10. L. חקק חג.

12 und 13. Wahrscheinlich gehören 12*a* und 13*a*, 13*b* und 12*b* zusammen. L. in 13*a* בריחי שמים שבר, vg. Kgl. 2, 9. Am. 1, 5.

14. Streiche מה in 14*b*. In 14*c* ist רעם unmöglich und nach T. und S. in ורב zu verbessern. Torczyner meint ורעם sei = ידעם, das am Schlusse eines Halbverses, der verloren gegangen ist, gestanden habe. Diesen Halbvers sucht er dann zu rekonstruieren. Weil aber in den alten Vss. keine Spur davon zu finden ist und

die Lesung in T. und S. nichts zu wünschen lässt, scheint es geboten keine weitere Aenderungen zu machen. Ueber weitere zu diesem Hymnus gehörigen Verse s. zu 28, 25—26.

27, 1. Die Textanweisung ist nur zutreffend für die Verse 2—7 und 12. Von diesen Versen enthalten, wie auch Torczyner erkannt hat, 2, 4 und 7 den feierlichen Eingang zum Reinigungseid in K. 31.

3. enthält nicht die Begründung für das in 2, sondern für das in 6 gesagte. Das Flickwort כל ist mit G. zu streichen.

5. Anfang der Rede Hiobs. ממני am Schluss ist Korrektur zu מימי in 6 und hier zu streichen. Vg. übrigens Noten Kittel.

6. יחרף in 6*b* ist unmöglich und wegen der grossen Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden ארפה verdächtig. Ueber die abweichenden Lesungen der alten Vss. s. Beer z. S. Weil ausserdem 6*a* ziemlich lang ist, schlage ich vor zu lesen:

בצדקתי החזקתי ולא ירפה לבבי ממנה. Ueber ממנה s. zu 5.

8—10 enthalten Fragmente einer Rede der Gegner. s. zu 13 ff. כי am Anfang von 8 ist zu streichen; l. weiter mit Mandelkern כי יפגע und in *b* ישא לאלוה. Zu 10 vg. Noten Kittel, aber es ist notwendig die Fragepartikel, die in אלוה steckt vor יעתר hinzuzusetzen.

11. Ich lese mit G. אתך מה und weise den Vers den Gegnern zu (vor 8—9). Torczyner will ביד in דבר ändern.

13 = 20, 29 ist am Schluss des Kap. zu lesen. Für den Text s. zu 20, 29.

14 und 15. Diese beiden Vss. sind wohl hinter 23 zu lesen. Vg. Torczyner z. S. In 15 ist weder mit Olshausen לא einzufügen, noch mit Torczyner יקברו in יקבהו zu ändern, sondern בְּדֶבֶר ימותו zu lesen. ימותו fand G. noch vor. Die falsche Lesung in M. entstand wahrscheinlich, weil ein nachlässiger Abschreiber במות ידברו schrieb, welches ידברו nachher in יקברו korrigiert(!) wurde.

16 und 17. L. in 16 mit G. am Schluss חרוץ und schreibe am Anfang von 17 מלבושו (das ו vor וצדיק bleibt fort) statt יכין,

das aus 16*b* hier wiederholt ist. Dadurch wird der Parallelismus sowohl in 16 als in 17 wieder hergestellt.

18 und 19. S. Noten Kittel. Die Fortsetzung in 24, 22*b* ff. (s. oben), nicht, wie Torczyner will, in 20, 7—9. Auch die von ihm empfohlene Aenderung von עָשִׁיר in אֲשֶׁר nach Ps. 41, 9 scheint mir unrichtig, vielmehr ist רָשָׁע zu lesen. Dieselbe Verwechslung auch Spr. 28, 11. (Vg. TT. 53, 127) und sonst.

20. S. Noten Kittel.

21*b* hat eine Var. in 23*b*, aber weder hier noch dort ist die Lesung richtig. Das richtige Verb. וישלך hat sich verirrt nach 22*a*. Natürlich ist אתו hinzuzufügen.

22. Statt וישלך (vg. zu 21) ist hier aus 23 וישרק aufzunehmen, wie die Konstruktion mit עַל beweist. Der hinzugehörige Halbvers steckt nicht in 22*b*, sondern in 23*a* und zwar soll dieser Stichos die erste Stelle einnehmen. 23*b* (s. zu 21) ist zu streichen und ebenso 22*b*, obgleich nicht recht ersichtlich ist, wie diese Worte in den Text gerieten.

28, 1 ff. Die Meinungen über dieses Kap. gehen weit auseinander. Einige Ausleger betrachten es als ein fremdartiges Stück, das gar nicht zur Hiobdichtung gehört, Torczyner rechnet den Inhalt zu den Gottesreden. So wohl das eine wie das andere scheint mir unrichtig. Zu den Gottesreden gehört das Stück nicht, weil hier von Gott in der 3. Pers. die Rede ist. Auch ist kein Grund vorhanden, weshalb es wie ein fremdartiger Einschub betrachtet werden sollte, denn was ist natürlicher als dass in der Streitfrage, worüber das Buch Hiob handelt, die göttliche Weisheit eine wichtige Rolle spielt? Nur der Umstand dass die Textanweisung das Stück zu den Reden Hiobs rechnet und es an einer ganz unpassenden Stelle in den Text eingeschoben ist, so dass das כִּי, womit es anfängt, in diesem Zusammenhang schlechterdings unerklärlich ist, konnte dazu führen hier etwas fremdartiges, nicht zur Hiobdichtung gehöriges zu finden. Man muss deshalb fragen, was 28, 1 voraussetzt und ob dies in unserem Buche Hiob zu finden ist. Dann verweisen wir nach den Versen 15, 7—8, die dort, wie bereits von mehreren Auslegern und zuletzt wiederum von Torczyner bemerkt wurde, nicht in den Zusammenhang passen, aber als Einleitung zu 28, 1 die besten Dienste beweisen.

Wir haben also in K. 28 mit einer Rede eines der Gegner zu tun, der den Hiob höhnisch fragt, ob er etwa als der erste Mensch geboren wurde, ob er in dem Rate Gottes gesessen habe und ihm die Weisheit offenbart wurde. Denn, so geht er fort, Silber, Gold, Eisen, Kupfer sind an ihrem Orte zu finden; aber (Vs. 12) wo findet man die göttliche Weisheit? Sie war vom Anfang für alle Sterblinge verborgen, nur Gott kannte den Weg zu ihr und fand sie (20—27). Ist das in grossen Zügen der richtige und logische Gedankengang in K. 28, so wird es sofort klar, dass die Reihenfolge der Verse in diesem Kapitel in Unordnung geraten ist. Nach 2 müssen sofort 12, 13, 21, 14, 22—24 folgen und erst nachher die von allen Auslegern vollkommen missverstandenen Verse 3—11, wie dies unten in den Bemerkungen zu diesen Versen näher nachgewiesen werden soll. Dort wird auch über die hier nicht genannten übrigen Vss. des Kap. das Nötige bemerkt werden. Der Einwand dass wir eine Rede, wie diejenige von K. 28, den Gegnern Hiobs nicht zuschreiben dürfen ist bereits in der Bemerkung zu 26, 1 erledigt.

2. L. כאבן und חצוב (λατομεῖται) mit G. Vg. auch Torczyner z. S. Fortsetzung in 12 ff.

3. Der Vers endet mit חוקר und der Athnach ist unter חשך zu schreiben: Subjekt von שם ist selbstverständlich Gott, wie ich unabhängig von Torczyner längst festgestellt hatte. Damit ist die übliche Auslegung, alsob es sich in diesem und den folgenden Versen um den Bergbau handle als irrig erwiesen und zugleich die Notwendigkeit dafür eine andere Stelle zu suchen unabweisbar. Ich versetze sie hinter 24 und sehe darin eine Beschreibung des תכלית, wo die göttliche Weisheit wohnt, wie der Simurgh auf dem Berge Kāf, und von Gott gefunden wird. Ueber die 3 letzten Worte s. zu 4.

4. Dieser Vers ist eine bekannte *crux interpretum* und auch mir ist es nicht gelungen eine in jeder Hinsicht befriedigende Lesung und Erklärung vorzutragen. Vielleicht aber werden die folgenden Bemerkungen einiges Licht bringen. Erstens stelle ich fest dass die letzten Worte von 3 zu diesem Verse gehören, sodass zwei Verse entstehen. In dem ersten Halbvers ist sofort אבן in ארץ zu ändern, weil ersteres Wort hier keinen Sinn hat. Die

Worte stehen in Apposition bei תכלית, das hier beschrieben wird als eine Gegend der äussersten Finsternis. Dazu bilden die Worte פרץ נחל מעם־גר den zweiten Halbvers, aber sie sind leider unverständlich. Die einzig erwähnenswerte Deutung von מעם־גר ist diejenige von T. אתר די מזרלח (מזדלף) מרזביא, die auf eine Lesung מגרים, von נגר 2 Sam. 14, 14, Mich. 1, 4, zurückgeht. Es scheint also hier ausgesagt zu sein, dass sich in jener Gegend die Urquellen strömenden Wassers befinden. Ueber פרץ s. zu 2 Sam. 5, 20. Weil jedenfalls wegen des folgenden הנשכחים ein Subst. im Plur. vorhergehen muss wird מגרים richtig und auch נחל im Plur. zu lesen sein, also פרץ נחלים מגרים der Durchbruch herabfliessender Bäche. Das folgende ist klar: die vom Fusse unbetreten sind, also eine unzugängliche und unbewohnte Gegend. Dasselbe muss auch in den letzten Worten דלו מאנוש נעו ausgedruckt sein, aber der verderbte Text bringt nicht geringe Schwierigkeiten. נעו fehlt in G. und konnte aus den letzten Buchstaben von אנוש entstanden sein; vielleicht steckt darin eine abgeleitete Form von נשה vergessen. Aber was ist mit דללו anzufangen? Anfangs dachte ich an חדלו aber das ist schwerlich möglich. Vg. im Allgemeinen Henoch, K. XVII.

5. לחם steht hier in der Bedeutung Sturmwind, vg. ZAW. 22, 330. Von jener entlegener Gegend am äussersten Horizonte ziehen die Stürme und Ungewitter auf.

6. Vg. Ex. 24, 10, Ez. 1, 26. Zu עפרות s. Lévy, *Chald. Wb.* s. v. עפרותין. Die Gegend wird hier als Göttersitz beschrieben.

9—11. Hier wird beschrieben, wie Gott, um dorthin zu gelangen, die Berge umstürzte und die grossen Flüsse austrocknen liess. Im einzelnen sei noch bemerkt: 1⁰ 10*a* und 11*a* gehören zusammen, wie 10*b* und 11*b*; 2⁰ in בצורות steckt nicht der Plur. von צור, der ja צורים lautet, aber von בצור[ה], s. die richtige Erklärung in G. δίνας δὲ ποταμῶν; 3⁰ מבכי (in Plur. constr. zu lesen) steht nicht fest, weil wie Torczyner zu 38, 16 bemerkt, in dem nämlichen Sinne auch נבכי und נבכרי Spr. 8, 24 vorkommen. Letzteres ist vielleicht das Richtige, vg. בכבדות Ex. 14, 25, das freilich gewöhnlich anders erklärt wird; 4⁰ l. הוביש

statt חבש; 5⁰ Zu ותעלמה s. Noten Kittel und l. nach 12, 22 לאור. Die Fortsetzung folgt in 27. Ich muss davon absehen hier ausführlich über die merkwürdige Vorstellung, welche wir in diesen Versen gefunden haben, zu handeln, weil dabei das ganze Problem der personifizierten göttlichen Weisheit in seinem Zusammenhang mit ähnlichen Vorstellungen bei anderen Völkern erörtert werden müsste. Dass hier fremde, namentlich parsistische Einflüsse im Spiele sind kann als ziemlich sicher betrachtet werden, aber auf welchem Wege dies stattgefunden hat ist nicht so leicht zu erklären. Auch ist die Einwirkung anderer Factoren keineswegs ausgeschlossen.

17. Besser פז in *a* und זכוכית in *b* zu lesen, weil זהב und פז oft neben einander genannt werden Ps. 19, 11; 119, 127. Auch ist die Negation in *b* einzusetzen oder מכלי zu lesen.

18. L. מְכֶר statt מֶשֶׁךְ, Spr. 31, 10 und in *a* יזכרו. Zu 19 s. Noten Kittel.

21. Das ו vor נעלמה beweist noch dass dieser Vers hinter 13 stehen soll. Nachher müssen 14 und 22 kommen. Daraus haben mit Recht schon viele Ausleger geschlossen, dass die Vss. 15—20 (20 = 12) ein Einschub seien. Sollten sie dennoch zum ursprünglichen Text gehören, so sind sie jedenfalls an der unrichtigen Stelle eingefügt.

25. Wenn לעשות richtig ist, und auf die abweichende Uebersetzung in den alten Vss. ist in diesem Falle nicht viel zu geben, dann stehen 25 und 26 an der unrichtigen Stelle und sind sie wegen der Aehnlichkeit des Anfangswortes neben einander gestellt. In K. 26 wären sie sehr wohl unterzubringen.

28. Wohl freies Zitat aus Spr. 3, 7 oder 9, 10 durch ויאמר לאדם eingeführt.

KAP. XXXI.

Vorbemerkung. Dieses K. enthält den Schluss der Wechselreden (Vs. 40 Unterschrift), den Reinigungseid Hiobs, dessen Anfang wir schon in K. 27, 2ff. gefunden haben (s. dort). Auch 30, 25 (s. dort) und sogar einige Verse in Ps. 7, nl. 4—5 gehören

dazu [1]). Es braucht nicht bewiesen zu werden dass jene Vss. nicht in den Zusammenhang von Ps. 7 passen und der Form nach vollkommen mit den Beteuerungen und Verfluchungen in Hiob 31 übereinstimmen. Es sei aber noch darauf hingewiesen dass Ps. 7, 6 deutlich 3 fortsetzt und dass sogar 6*a* nichts als eine blosse Var. von 3*a* ist. Man beachte die Aehnlichkeit von ימרף und ירדף, von [כ]אריה und אויב, weiter den Umstand dass 6 einen Stichos zuviel hat, um den Schluss dass 6*a* zu streichen ist zu rechtfertigen. Die Stelle in K. 31, wohin sie gehören, ist bei 7*c*, das entweder Var. zu Ps. 7, 4*b*, oder damit zu einem Verse zu verbinden ist. In letzterem Falle ist im Ps. 4*a* zu streichen, wie jedenfalls das voranstehende יהוה אלהי dem Redakteur zuzuschreiben ist. Die Fluchformel in Hiob (Vs. 8) gehört vielleicht hinter 16—17, denn bekanntlich sind diese in Hiob nicht überall erhalten; auch wohl nicht beabsichtigt. Zum Text des Ps. bemerke ich noch folgendes: in 5*b* l. mit S. und T. ואלחצה.

Andererseits sind in Hiob 31 ziemlich viele lose Verse eingefügt, die nicht dorthin gehören, nl. 1—4, 6 (wahrscheinlich s. unten), 14, 18, 23, 35, 37.

1—4 fehlen in G. und hängen untereinander nicht zusammen. 1 ist verdächtig, weil hier eine Versicherung vorkommt, die weit über diejenige von Vs. 9 hinausgeht. 2 und 3 liessen sich sehr gut hinter 22, 15 (17) verstehen. 4 aber und den damit zusammenhängenden Vs. 6 versetze ich hinter 23, 12.

5 und 7. S. Noten Kittel. Von 7*c* war schon oben die Rede. L. מאומה.

8. G. las in *b* ואהיה משרש בארץ (בארץ ist kein Plus, sondern andere Lesung von צאצאי). Die Lesung in M. scheint aber vorzuziehen mit der bei Kittel erwähnten Korrektur. Die Verfluchung gehört nicht zu der Beteuerung in 7*a* und *b* (s. oben).

11. Ich lese teilweise nach G.: כי זמה היא ועון פלילי לטמא אשת איש.

---

[1]) Bekanntlich enthält dieser Psalm mehrere Verse, welche nicht zum ursprünglichen Text gehören. Vg. z. B. den Kommentar von Duhm 2. Ausg. s. 31 ff. Allerdings gilt dies nach seiner Meinung nicht von den Versen 4—5.

12. Nicht allein כִּי, sondern auch das aus 11 eingedrungene היא ist zu streichen, weil hier eine Fluchformel vorliegt, die etwa zu 20 oder 25 gehört. עַד אבדון stimmt nicht zu תבואתי in *b* und scheint Korrektur unter dem Einflusse von Deut. 32, 22 für עבורי mein Ertrag. In *b*. ist m. A. וכל תבואתי תשׂרף zu lesen.

14. Gehört zu K. 23, vor 6 (?).

18. Gehört zu K. 29, hinter 5 (?). Zum Text vg. Noten Kittel.

20. S. Noten Kittel und oben zu 12 und zu 30, 25.

21. Besser mit G. רַבָּה zu lesen statt אראה. S. übrigens Noten Kittel.

23. Hängt mit 14 zusammen. Zum Text vg. Noten Kittel.

26. יקר הלך scheint den Auslegern keine Schwierigkeit zu machen, aber sie hätten doch bemerken können, dass weder G. noch S. so gelesen haben. S. las für יקר ܫܒܫܒ (so zu lesen s. Beer z. S.) = יקד und druckt הלך nicht aus, oder zieht es nach *a* statt כי יהל. Dadurch wird es wahrscheinlich dass [כי]יהל und הלך Varr. sind und, weil יהל das eigentliche Wort für das Leuchten des Mondes ist, lesen wir folglich in *b* וירח כי יהל, während wir יֹקֵד nach *a* ziehen. Auch G., der übrigens den Text missverstanden hat, fand יקד in *a* vor, denn ἐκλείποντα ist = יקדר. Uebers.: Wenn ich die brennende Sonne erblickte, und den Mond, als er leuchtete. Der Zusatz in G. am Schluss deutet vielleicht auf ein verloren gegangenes עָלַי; wir hätten hier dann in G. für die von Büchler ZAW., B. 32, S. 56 ff. angenommene Bedeutung von הקדיר על eine Belegstelle im biblischen Hebräisch, aber die oben vorgeschlagene Lesung יקד ist vorzuziehen.

27. Besser G. ואשק oder ותשק פי לידי.

29. L. mit T. והריעותי. So las wohl auch G.

31 *b* wird gewöhnlich übersetzt: Giebt es jemanden der von seinem Fleische nicht gesättigt wurde, aber dagegen ist zu bemerken: מי יתן in der Bedeutung הֲיֵשׁ ist durch 14, 4 nicht sicher gestellt; בשׂרי heisst mein eigenes Fleisch, nicht das Fleisch eines Tieres, das ich jemandem vorsetze; נשׂבע ist 1 Pers. Qal,

nicht Part. Niphᶜal, weil der Niphᶜal sonst nicht vorkommt und schliesslich ist die Vergleichung von 19, 22 für den Sinn des ganzen Ausdrucks entscheidend. Dann aber hängt der Vers nicht mit dem folgenden, sondern mit dem vorhergehenden zusammen, insofern die Handlungsweise der מתי אהלי (vg. מתי סודי in 19, 19) derjenigen von Hiob entgegengestellt wird.

32 lautete vielleicht ursprünglich אם בחוץ ילין גר וארם לא אצא פתח s. zu 34.

33. L. mit Grätz מאדם und in *b* בחקי, vg. G. am Schluss von 34 und T.

34. L. ואערוץ und רב oder רבים (S.). Zu 34*c* vg. 32.

35. L. in *a* מי יתן אל ישמע לי. In *b* scheint הן תוי gleichfalls aus מי יתן verschrieben zu sein. Zur Not kann man mit T. הן תאותי lesen. Diese Worte gehören wieder in K. 23. Was weiter folgt hängt mit 36 zusammen, wahrscheinlich fehlt der dazu gehörige 1. Halbvers. Schwerlich steckt dieser in *χεῖρα δὲ κυρίου εἰ μὴ ἐδεδοίκειν*, wie G. hat, weil in diesem Falle beide Halbverse einander nicht entsprechen. Auch der Zusatz den S. in 34 hat passt nicht. Baumann hält diesen für eine Dublette, lässt es aber ungewiss, wo der ursprüngliche Vers zu suchen ist, d. h. kann seine Behauptung nicht beweisen. Es dürfte wahrscheinlicher sein, dass in diesen Zusätzen in G. und S. gute Ueberlieferung steckt, weil der Text in M. offenbar lückenhaft ist, aber wie der ursprüngliche Text gelautet hat lässt sich daraus nicht entnehmen. איש ריבי, wofür G. איש חובי las, oder jedenfalls so interpretierte, ist nicht Gott, wie von vielen Auslegern angenommen wird, sondern ein gewöhnlicher Mensch, mit welchem ich einen Rechtstreit habe, z. B. über die Bezahlung einer Schuld, sodass mit dem ספר der Schuldschein gemeint ist.

37 bietet sprachlich keine Schwierigkeit, aber um so viel mehr in diesem Zusammenhang. In K. 23 würde er sehr gut passen, z. B. hinter 3, aber hier! Es wäre nun ganz einfach ihn dorthin zu versetzen, weil hier auch sonst sich Verse aus jenem Kap. verirrt haben, aber die Lesung scheint sehr unsicher zu sein, wenn man damit die Uebersetzung in G. vergleicht. Das einzige Wort, welches in G. wiederzuerkennen ist, ist אקרבנו, das G. zwei-

mal übersetzt, einmal am Schluss von 36 statt אענדנו, das er nicht ausdruckt, mit ἀνεγίνωσκον = אקראנו und wiederum in 37 mit ῥήξας = אקרענו; sonst ist Alles grundverschieden. Es bleibt folglich fraglich, ob nicht der Text in *M.* aus unleserlichen Worten aufs Geratewohl zurecht gemacht ist, weil die Ausdrücke, auch wenn man den Vers unmittelbar nach 35*a* und *b* folgen lässt, Bedenken erregen. Hiob braucht Gott die Zahl seiner Schritte nicht anzugeben, denn Gott kennt sie, hat sie sogar gezählt 14, 16 und dass er wie ein Fürst Gott näher zu treten gebietet ist doch wohl etwas zu kühn. Hingegen ist der Gedanke, den G. ausdruckt, in diesem Zusammenhang sehr passend. Hiob rühmt sich dass er den Schuldschein triumphierend in die Höhe hebt, dieselbe ohne etwas von seinem Schuldner zu nehmen zerreisst und (die Fetzen) jenem überreicht. Das würde auf Hebräisch ואם לא אקרענו ואתננו ולא אקח מחיב מאומה lauten. Torczyner will von einer solchen Erklärung nichts wissen. Er verbindet 35*c* mit der Unterschrift am Schluss der Kapitels, aber das ist unmöglich. Ausserdem ist er dadurch genötigt die Suff. in 36 sich auf eine nicht genannte Eigenschaft, deren Hiob sich rühmt, beziehen zu lassen und vergleicht er die ganz unähnlichen Stellen 29, 14; 30, 18. Das wäre aber nur in dem Falle zulässig, wenn es ihm gelungen wäre einen anderen Zusammenhang anzuweisen, wohin Vs. 36 zu versetzen wäre, aber eine passende Stelle sucht man vergebens. Es bleibt also dabei dass die Suff. sich auf ספר in 35 beziehen müssen. Das sonderbare in M. ist dass hingegen in 37, die in der Form ganz ähnlich klingenden Suff. auf den איש ריבי gehen. Eine befriedigende Lösung aller dieser Schwierigkeiten ist bei der unsicheren Ueberlieferung und der Lückenhaftigkeit des Textes nicht möglich.

KAP. XXXII—XXXVII.

Die Elihureden sind als Additamenta zu den vorhergehenden Wechselreden zu betrachten. Die Einkleidung und die Textanweisungen wecken den Schein, alsob Elihu, nachdem die früheren Redner nichts mehr zu antworten hatten, das Wort ergreift und Hiob anredet, der indessen dazu schweigt. Das ist aber nur Schein,

tatsächlich richtet er das Wort an die חכמים und יודעים insgesamt. Vg. 34, 1 und 34. Ohne darauf zu achten was die früheren Gegner bemerkt haben zitiert er einige Äusserungen Hiobs, die sich selten wörtlich und bisweilen gar nicht in den vorhergehenden Reden Hiobs nachweisen lassen (was freilich auch der Fall ist mit den Zitaten des Eliphaz in K. XXII, 13 ff.), und sucht diese zu widerlegen. Offenbar rühren diese Zusätze, wie schon von mehreren Auslegern bemerkt wurde, von einem späteren Verfasser her, der sich durch die Antworten der Gegner nicht befriedigt fühlte. Man nimmt gewöhnlich an, dass dieser seine eigene Worte einer fingierten Persönlichkeit Namens Elihu in den Mund legt, aber ich halte es für möglich dass er selbst Elihu hiess. Zwar wecken das Relativum הבוזי mit dem hinzugefügten ממשפחת רם in der kurzen Einleitung (32, 2) den Verdacht, dass wir mit einer fingierten Persönlichkeit zu tun haben, aber diese Zusätze kommen im Verlauf der Reden, wo immer allein der Name Elihu genannt wird, nicht vor und sind wahrscheinlich auf Rechnung der Tradition zu stellen, die in dem Zusatz der griechischen Uebersetzung τῆς Αὐσίτιδος χώρας noch weiter fortwuchert. Der Schluss der Reden XXXVI, 26 bis Ende XXXVII ist ganz anderer Art als das Vorhergehende und giebt, wie auch einige andere Verse, zu Bemerkungen Veranlassung, die an den betreffenden Stellen folgen werden. Wie man darüber urteilen möge, die Charakteristik der Elihureden als Zusätze zu den Wechselreden wird ihre Richtigkeit behaupten. Mit dem überlieferten Text ist es womöglich noch schlechter bestellt als sonst im Buche Hiob.

32, 1. L. mit G. בעיניהם.

2. Streiche חרה אפו.

3. איוב ist ת״ם für אלהים. Der Verweis ist, wenn man die Reden der Freunde, wie sie in den Wechselreden überliefert sind, berücksichtigt, äusserst ungerecht, aber stimmt vollkommen mit der Beurteilung der Freunde im Epilog 42, 7.

4. Streiche את איוב.

6. זחלתי in der Bedeutung sich fürchten scheint durch die altaramäische Inschrift von Zakir (?) sicher gestellt, aber G. ἡσύχασα geht wahrscheinlich auf חדלתי zurück. Torczyner findet hier eine doppelte Einleitung; die Verse 6, 11—14 seien an die Freunde,

7—10 und 15 an Hiob gerichtet, aber das ist unrichtig und hat nur eine scheinbare Stütze in der falschen Lesung שמעה (l. m. G. שמעו) in Vs. 10. Erst K. 33, 1 wird Hiob angeredet, sonst richtet sich Elihu an die Freunde. Allerdings ist aber die Reihenfolge der Verse in Verwirrung geraten und haben sich einige Wiederholungen eingeschlichen, s. unten. Vermutungsweise schlage ich vor die Verse in dieser Folge zu lesen: 6—9, 16, 12*b* and *c*, 10—11, 13—14, 17—22.

7. ימים ohne Weiteres ist sinnlos und ebenso רבים in 9. Offenbar sind diese beiden Verse Var. und ist aus der Vergleichung von beiden etwa folgende Lesung als ursprünglich anzunehmen (אמרתי) הלא רב שנים יחכמו וזקנים יבינו משפט.

8. Selbstverständlich ist היא = יהוה und stand dafür ursprünglich אל.

10. L. שמעו. 10*b* ist = 17*b* und zu streichen. Wie der Vers zu lauten hat lehren 34, 2 und 16. Sofort erkennt man האזינו in אזין in 11 (vg. G.) wieder und לדברי (למלי) findet sich auch in G.

11. 11*a* ist Var. zu 16a und zu streichen. So auch אזין (s. oben). ועדיכם אתבונן עד תבונותיכם und am Anfang von 12 sind Varr., aber beide unrichtig; was ursprünglich dastand hat dem Anscheine nach G: ואדבר ואתם שמעים עד תחקרון מלי ותתבוננו.

12. Fortsetzung von 16. Ueber die ersten Worte s. zu 11.

13 und 14. Damit ihr nicht sagt: wir haben Weisheit (bei Hiob) gefunden, Gott möge ihn verwehen, nicht ein Mensch, dies ist der Sinn von 13, wogegen Torczyner mit Unrecht die Beschuldigung von Künstelei vorbringt, weil er den Unterschied zwischen פן und אל nicht beachtet. Dies פן am Anfang weist daraufhin dass Elihu verhindern will dass die Gegner dies sagen, deshalb kann der Vs. nicht an der richtigen Stelle stehen, und muss unmittelbar vorhergehen was Elihu tun wird. Das finden wir in dem oben nach G. in 11 retrovertierten Verse. In 14*a* ist vielleicht die Lesart nach S. (s. Noten Kittel) zu ändern.

15. Dieser Vers ist zu streichen. 15*a* ist Var. zu 16*b*. In 15*b* ist העתיקו sinnlos (l. נִתְּקוּ?).

17. Fortsetzung von 14. Besser לקחי als חלקי zu lesen.

19. Streiche הנה und lies mit G. כנאד יין oder allein כנאד. In *b* ist כאבות חדשים schon durch das folgende Verb. im Sing. verurteilt. G. hat ὥσπερ φυσητὴρ χαλκέως aber zu „Blasebalg”, geschweige dass diese Bedeutung von אבות unbewiesen ist, weil sonst מפח dafür gebraucht wird, passt יבקע nicht. Hingegen passt dies Verb. ausgezeichnet zu אֵב Knospe, wie S. gelesen hat. L. also כאֵב חדש wie eine junge Knospe.

21. L. ולא statt אל נא und in *b* ואת אדם לא אכיר, vg. T.

22. Aus diesem verderbten Text hat man von altersher den grössten Unsinn herausgelesen, sodass man zweifeln kann, ob G. mit seinem εἰ δὲ μὴ καὶ ἐμὲ σῆτες ἔδονται, oder die Neueren mit „beinahe erhebt mich mein Schöpfer” die Palme errungen haben. Der Text war aber ursprünglich vollkommen deutlich, wie sich zeigen wird. In *b* sind ישאני und עשני Varr. und wie gewöhnlich sind beide falsch, das Richtige ist אֲשַׁנֶּה. Auch כמעט ist unrichtig und soll מעמי sein. Endlich ist die Negation hinzuzusetzen und zu lesen ומעמי לא אשנה „und ich werde mich nicht verstellen”. Vg. 1 Sam. 21, 14, Ps. 34, 1, wo der Ausdruck unrichtig erklärt wird durch sich geisteskrank stellen, während es den viel allgemeineren Sinn hat, sich anders vortun als man ist. Ist das richtig, so ist man versucht in *a* אכנה in אֶנָּכֵר oder אֶתְנַכֵּר zu ändern. Jetzt ist alles logisch und klar.

33, 3. Die Korrektur אמרי דעת ist bekannt, aber man soll nicht, wie bei Kittel vorgeschlagen wird, das seltsame רחש für ישר einsetzen, sondern יִסַּר.

4. Es liegt kein genügender Grund vor den Vers zu streichen (Noten Kittel), wohl aber ihn hinter 6 zu versetzen.

6—8. S. Noten Kittel. Ich möchte aber in 6 כמוך statt כפיך lesen und in 7 הנה streichen.

9. חַף ist wohl חפשי zu lesen und אנכי zu streichen, oder dieses ist in *a* und אני in *b* einzusetzen.

10. S. Noten Kittel. In 11 l. ישים.

12. L. גם זאת (nl. אִמְרָת), womit ein weiteres Zitat eingeführt wird, das nach 19, 7 zu lesen ist צעקתי ולא אֵעָנֶה.

13. L. דָּבָר statt דבריו.

14. Mit Torczyner wird am Schluss לאיש יענה zu lesen sein.

15. Torczyner will einen Stichos hinzufügen, um zwei Verse zu bekommen; ich ziehe vor einen zu streichen und zwar nicht den zweiten, sondern den ersten, der wie ein Glossem aussieht. חלום, חזון לילה und תנומות sind vollkommen dasselbe.

16. Vg. Duhm und Noten Kittel.

17. L. mit Grätz מעשק = Bedrängnis, nicht ἀδικία (G.) oder Sünde (Torczyner), wie aus *b*, wo mit G. משבר statt מגבר zu lesen ist, und weiter aus 18 hervorgeht. יכסה ist nicht zu beanstanden. Hiermit werden Torczyners Einwendungen gegen den Zusammenhang von 17 und 18 hinfällig.

19. Die Lesung in G. או יוקיחנו ist eine gute Var., aber M. scheint vielmehr הוכה (vg. 1 Sam. 5, 12) zu meinen und das ist vorzuziehen, wenn man in *b* mit Th. und V. יָתִיר = ἐνάρκησεν liest. S. weiter Noten Kittel.

21. L. mit Duhm מרזי (מרזון) und in *b* ושפו עצמתיו לראו und sein Gebein wird dem Zuschauer sichtbar.

22. ממתים (l. ממותים) ist hier vielleicht, weil in *a* שחת entspricht, ein Nom. loc. von מות im Plur. (wie מראשות oder מרגלות) = Hades.

23. Tatsächlich nicht ein, sondern 2 Verse. Der zweite fängt mit להגיד an und der hinzugehörige Stichos hat G. bewahrt, nl. τὴν δὲ ἄνοιαν αὐτοῦ δείξῃ = וִיחַוֶּנּוּ אולתו (ויחונו steckt in ויחננו am Anfang von 24). Zu ישרו s. Noten Kittel. Was Torczyners Bemerkungen zu מליץ betrifft s. zu 16, 20.

24. Der Vers fängt an mit ויאמר (Subj. der מלאך מליץ) s. zu 23. Die folgenden Worte sind in Unordnung geraten und so zu ordnen: ויאמר מצאתי כפר פְּדֵהוּ מרדת שחת. Die Korrektur פדהו ist notwendig, s. zu 27.

25. L. ירטב und כנער.

26. 26*a* und *c* gehören zusammen. 26*b* ist mit 28*b* zu verbinden.

27. Der Text ist verderbt und nach G. εἶτα τότε ἀπομέμψεται ἄνθρωπος αὐτὸς ἑαυτῷ = אז ירשיע אנוש נפשו zu verbessern. ירשיע (so zu lesen, nicht ישר) נפשו ist ein aus Sir. 7, 7; 10, 29 be-

kannter Neologismus. Zweiter Stichos ויאמר bis העויתי. 27*c* ist mit 28*a* zu verbinden wie folgt:

פדה נפשי מרדת שחת ואל תשוה לי (כעוני)

28. Von 28*a* war schon die Rede bei 27 und von 28*b* bei 26.

30. L. in *b* לראות בארץ החיים (Noten Kittel).

31—33. Die Aufforderung an Hiob ist zwar mit 34, 16 zu verbinden, aber sie steht weder hier noch dort an der richtigen Stelle, hier nicht, weil in 34, 2 die Freunde angeredet werden, dort nicht, weil 34, 17 kein neuer Abschnitt anfängt, aber vielmehr 35, 2.

34, 4. Die Ausdrücke sind zwar etwas auffallend, aber brauchen deshalb nicht mit Ehrlich und Torczyner geändert zu werden.

6. Offenbar muss hier etwas ähnliches gestanden haben wie 33, 9 und ich glaube daher in 6*b* אני חפשי בלי פשע lesen zu müssen, (vg. G. 34, 8), aber 6*a* ist nicht mehr zu rekonstruieren. משפטי ist wahrscheinlich aus 5*b* wiederholt, wie es die Abschreiber mehr machen, wenn sie mit einem lückenhaften Texte zu tun haben. Uebrigens erinnert der Rest an 6, 28*b* und ist vielleicht hier wie dort zu lesen. 6*a* fehlt bekanntlich in S. Die vorgeschlagenen Korrekturen, auch diejenige von Torczyner sind Verschlimmbesserungen.

7. L. גבר יחביר. Dies יחביר steckt in [ל]חברה, das in Vs. 8 eingedrungen ist. Ueber die Bedeutung von יחביר s. 16, 4.

8. L. לארח. Das ל ist noch erhalten vor חברה (s. zu 7) und, als es von seiner Stelle geraten war, ist ein ו vorgesetzt.

10. Die ersten Worte bis לי sind zu streichen. Am Schluss mit G. zu lesen: ולשדי מעות צדק. Es scheint aber nur eine Var. zu 12 vorzuliegen, deshalb streiche ich 10 und lese hier 12.

13—16 stehen nicht an der gehörigen Stelle. Was 16 betrifft s. oben zu 33, 31, was die drei übrigen Vss. angeht, Vs. 13 ist hinter 36, 23 oder 26 zu lesen. Dadurch erklärt sich auch die seltsame Ausdruckweise in 13*a*, insofern פקד עליו aus 36,23 eingedrungen ist und ein ursprüngliches עשה (G.) verdrungen hat. L. weiter כל הארץ. 14 und 15 aber (vg. zum Text von 14 Noten Kittel) setzen 12, 9—10 fort. Dann sind sofort die Suff. in רוחו und נשמתו deutlich.

17. L. in *a* האף שגיא משפט תשכח, so zum Teil auch Torczyner.

18. Gewöhnlich verbessert man hier האמר, aber dadurch traut man dem Verfasser den Unsinn zu, dass er zum Beweise der von ihm in 17 so hochgehaltenen Gerechtigkeit Gottes eine in ihrer Allgemeinheit vollkommen ungerechte Verurteilung aller Fürsten anführt. Die Korrektur ist also nur dann möglich, wenn man den Vers vor 17 liest. Vielleicht ist dann aber הֶאָמוֹר (הֶאָמַר) vorzuziehen. Der Sinn ist: man sagt nicht einmal zu einem König Nichtswürdiger, geschweige (Vs. 17) dass man den Vielgerechten Gott für einen Ungerechten erklären darf. Die Umstellung wird ausserdem empfohlen durch den Umstand dass 19 logisch und grammatisch sich eng an 17 anschliesst.

19. In 19*b* ist לפני aus פני in a wiederholt und zu streichen; dann ergiebt sich von selbst die Korrektur שַׁוְעַת für das ἀπ. λεγ. שוע. Der Fehler entstand dadurch dass man in נִכַּר verkennen (21, 29) den bekannten Ausdruck הכיר פנים vermutete. Erst durch diese Korrektur ist das hier gesagte ein Beweis für die Gerechtigkeit Gottes Hohen und Niedrigen gegenüber. Der dritte Halbvers betont dies noch einmal ausdrücklich; man kann mit Torczyner 25*a* hier einfügen, um einen vollständigen Vers zu bekommen.

20. Dieser Vers, dessen Text schlimm verderbt ist, kann nicht unmittelbar nach 19 folgen, weil offenbar 21 und 22 das Raisonnement von 19 fortsetzen. Er gehört in den Zusammenhang von 24. Was den Text betrifft: l. in 20*a* בחצות. Hier liegt nl. eine Anspielung auf das Ex. 12, 29 und 30 erzählte Ereignis vor (vg. בחצי הלילה a. a. O. Vs. 29). ויעברו, ויסירו, אביר und לא ביד sind 4 verschiedene Lesungen für ein und dasselbe Wort, wofür die alten Uebersetzungen noch weitere Varr. bieten z. B. ויסורו und אביון in G., ויאבדו in S. Ob das letzte, oder ויעברו ursprünglich ist bleibe dahingestellt. Für das unverständliche יגעשו עם hat G. κενὰ δὲ αὐτοῖς ἀποβήσεται τὸ κεκραγέναι καὶ δεῖσθαι ἄνδρος = והיה לשוא שועתם (καὶ δεῖσθαι ἄνδρος scheint verdeutlichender Zusatz) und das halte ich für richtig mit Rücksicht auf Ex. 12, 30 ותהי צעקה גדלה. Die Uebersetzung ist: und ihr Hilferuf war vergeblich, sie kamen um (gingen dahin). Allerdings ist es möglich

dass, wenn ויעברו richtig ist, noch ein Halbvers hinzugefügt war ויאבדו לא ביד.

23. Der Vers steht wiederum nicht an der richtigen Stelle, aber er gehört mit 29 in den Zusammenhang von 11 und 12. Zum Text: in ישים steckt durch Dittographie איש und in יועדנו עוד (9, 19), denn es steht dem Menschen nicht zu ihn herauszufordern. In *b* l. את אל.

24. ירע ist an sich nicht unmöglich, aber hat vielleicht ein ursprüngliches והפך, das sich tatsächlich in 25 findet und dort nicht zu erklären ist, verdrängt, vg. Spr 12, 7. ירע sollte eigentlich וירעך sein, das ebenso in dem verderbten וידכאו von 25 steckt.

25. Ueber 25*a*, das hier nicht passt s. zu 19. והפך haben wir bereits bei 24 besprochen wie auch וידכאו, das ausserdem, wie schon bei Kittel vorgeschlagen ist, zu 26 gehört. So bleibt allein לילה übrig, das aus 20 zu stammen scheint. Der ganze Vers ist folglich zu streichen.

26. Liest man am Anfang dieses Verses וַיַּרְעֵךְ, dann ergiebt sich ohne weiteres die Korrektur מתחתם. Diesem Worte entspricht in *b* במקום, das folglich במקומם sein soll. ראים ist dann wahrscheinlich aus יראים, vg. S., verderbt, während in ספקם (fehlt in G.) וַיָּקָם oder etwas ähnliches stecken dürfte. Vielleicht ist 26 Var. zu 24.

27. Nicht אשר, sondern על כן ist zu streichen.

28 hängt offenbar mit 19 zusammen.

29. S. zu 23. L. יקשיט, wie der Gegensatz mit ירשיע verlangt. Die letzten Worte gehören, wie schon bei Kittel vorgeschlagen ist, zu 30, aber sie sollen dort am Ende, nicht am Anfang und ohne ו stehen.

30. אדם ist aus 29*c* wiederholt und zu streichen und ebenso עם (Var. zu גוי) ebenda. Weiter ist zu lesen ממלך חנף ומעקש. Dann ist sofort deutlich dass dieser Vers 24 fortsetzt. Mit Umstellung von 30*a* und 29*c* zu übersetzen: damit kein Ruchloser und Ungerechter herrsche über Menschen und Völker insgesamt.

31—32. Es bedarf keines Beweises dass diese Verse nicht in diesen Zusammenhang gehören. 32 ist mit den von mehreren Auslegern vorgeschlagenen Verbesserungen (s. Noten Kittel) sofort klar. Auch 31 wird auf diese Weise verständlich, wenn man liest: האמר אל אל נשאתי [ו]לא אחבל עוד und übersetzt: Werde ich zu Gott sagen: ich habe dargeliehen und werde nicht mehr pfänden. אחבל kann nichts anderes heissen als pfänden, obgleich die Ausleger es gewöhnlich gegen den Sprachgebrauch anders übersetzen. Auch ist es klar dass zwischen נשאתי und אחבל eine gewisse Beziehung bestehen muss und diese bekommt man bei der Lesung נָשֹׁאתִי. Das Pfänden, wie man es in Israel gewöhnlich betrieb, war mit grossen Missbräuchen verknüpft und wird daher 22, 6; 24, 3 für eine grosse Sünde gerechnet.

33. Die ersten Worte dieses Verses bis מאסת scheinen sich noch auf das Vorhergehende zu beziehen, aber sie sind leider unverständlich, weil der Text offenbar unvollständig ist. Auch die alten Vss. bringen kein Licht, so dass alle Versuche den Worten einen Sinn abzugewinnen vergeblich sind. Der Rest des Verses ist mit der Verbesserung תחביר vollkommen richtig und setzt 33, 33 fort.

34 ist nach 34, 2 zu beurteilen und zu verbessern. Statt יאמרו ist in *a* nach 34, 10 שִׁמְעוּ zu schreiben, oder besser noch האזינו, weil שְׁמַע (so zu vokalisieren) in *b* vorkommt,

36. אבי am Anfang ist aus איוב verschrieben und zu streichen. יבחן ist wiederum in יחביר zu verbessern. In *b* schlage ich vor zu lesen (vg. S.) וַיֵּחָשֵׁב (על ist Wiederholung von עד in עד נצח).

37. S. Noten Kittel.

35, 2. S. Noten Kittel.

3. Var. zu 34, 9. L. in *b* mit G. אפעל (vg. unten Vs. 6 und oben 7, 20) und nachher בחטאתי.

4. שלשת ist mit G. hinzuzufügen.

5 ist störend zwischen 4 und 6 und nach 36, 26 zu versetzen.

6. L. לו und nicht בו.

9. Dieser Vers hat eine Var. in 12, רבים am Schluss steht offenbar für רעים in 12, wie יזעיקו in *a* für יצעקו in 12*a*. Die übrigen Worte weichen aber mehr van einander ab, wahrscheinlich

hat 12 den besseren Text. עשוקים in 9 kann aus dem folgenden יזעיקו entstanden sein, weil wir ausserdem bereits zwei Schreibfehler in diesem Verse gefunden haben. Torczyner, der beide Verse beibehält und in 9 מרוב in מתך ändert, hat darauf aufmerksam gemacht dass hier die Meinung Hiobs, nicht die Elihu's zum Ausdruck kommt und betrachtet die Verse als ein Zitat aus den Reden Hiobs, vg. 24, 12. Darin hat er gewiss Recht und wir fügen hinzu dass dies Zitat hier an der unrichtigen Stelle steht und offenbar in K. 34 gehört, wo z. B. in 19 und 28 gegen jene Äusserung Hiobs polemisiert wird. Das Zitat ist aber unvollständig, weil das Subjekt von יצעקו in 12 nicht einmal genannt ist, so wenig als das von יענה, und ausserdem שם keine Beziehung hat. Es muss also ein Vers vorhergegangen sein, worin ungefähr das folgende stand: Hiob sagt: El kümmert sich nicht um das Unglück der Geringen (דלים). Ueber 13 s. unten.

10 und 11. Fortsetzung von 34, 37. In 10 soll der Athnach unter אלוה stehen und ist in *b* zu lesen נתן עיש ומזרות בלילה, vg. 9, 9; 38, 32.

13. Man kann mit Torczyner übersetzen: Doch umsonst, Gott hört es nicht und Schaddai sieht es nimmer an, oder m. A. die Lesung ändern in כי שועתם.

14. Vg. Torczyner z. S. und weiter Noten Kittel.

25. Vg. Noten Kittel. Streiche in *a* כי, oder l. כי עתה.

16. Nochmals יחביר zu lesen statt יכבר. Fortsetzung von 11.

36, 1—4. Mit diesen Versen ist es eine ganz eigene Sache. Der Textanweisung in 1 zufolge redet Elihu, aber in 2 werden die Worte Gott in den Mund gelegt. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen will man das unbequeme לאלוה in לאליהוא ändern und beruft sich dafür auf G., dessen ἐν ἐμοί eine Lesart לי voraussetze, die irrtümlich als eine Abkürzung für ליהוה genommen und schliesslich לאלוה gelesen wurde. Das ist aber äusserst unwahrscheinlich; schon der Rhythmus verlangt ein längeres Wort als das kurze לי, sodass לאלוה als ursprüngliche Lesart zu gelten hat. Damit stimmt Vs. 3, denn was die Ausleger immer behaupten mögen, mit תמים דעות kann nur Gott gemeint sein. Vs

2 widerspricht dem nicht, wenn man mit G. לִפֹעֲלִי richtig als ἔργοις δέ μου fasst und nicht, wie man annimmt, darin das Part. פֹּעֲלִ mit Suff. sieht. Die Punktation lässt diese Deutung zu, vg. פֹּעֲלוֹ Jes. 1, 31; Jer. 22, 13; auch heisst sonst der Schöpfer nicht פֹּעֵל, sondern יוֹצֵר. Wenn dies aber sich so verhält, so wird hier eine zweite Gottesrede angekündigt, die aber nicht folgt, denn von 5 ab redet Elihu und spricht von Gott in der 3. Pers. Man könnte deshalb geneigt sein die Verse 2—4 nach den Gottesreden zu versetzen, aber auch dort ist für sie keine Stelle, weil in den Gottesreden Jahwe sich nirgends dazu herablässt, zu beweisen dass die Weltregierung von der Gerechtigkeit geleitet wird. Man sieht sich also gezwungen anzunehmen, dass diese Verse bestimmt waren eine nicht auf uns gekommene (oder vielleicht nicht einmal geschriebene) zweite Rede Gottes einzuleiten, und durch irgendeinen Zufall hier eingefügt sind.

5—6. L. הֵן אֵל לֹא יִמְאַס תָּם וְכַבִּיר לֹא יְחַיֶּה רָשָׁע. כַּבִּיר in *a* ist aus *b* wiederholt, תָּם das G. noch las (τὸν ἄκακον) ist ausgefallen, כֹּחַ ist verdeutlichende Glosse zu כַּבִּיר und לֵב Verschreibung des folgenden לֹא. S. zu 7, 16. 6*b* nach 7*a* zu lesen. S. Noten Kittel.

7—11. S. Noten Kittel. Zu 11*b* vg. bei 21, 13.

12. יִשְׁמְעוּ ist aus 11 wiederholt und zu streichen.

13. L. וְחַנְפֵי לֵב לֹא יִוָּשְׁעוּ אַף לֹא יִשְׁמְעוּ כִּי יְסְּרֵם. Und die ruchlosen Sinnes sind werden nicht gerettet werden, sie werden nicht einmal hören, wenn Er sie warnt. Der Ursprung der Textfehler braucht nicht weiter erklärt zu werden. Die Korrektur יסרם wird durch G. νουθετούμενοι bestätigt.

14. L. תְּמוּת und am Schluss בְּקֶרֶב שָׁנִים nach Hab. 3, 2. So auch Torczyner.

15. In *a* l. מְעַנָּיו. 15*b* ist Var. zu 10*a* und zu streichen (G. hat hier 3*b*), daher scheint es mir unrichtig den Text mit Torczyner in וְיוֹאֵל בְּלַחַץ אֶבְיוֹנִים zu ändern. Vielmehr ist der fehlende Stichos in 16*a* zu suchen, obgleich auch ich unabhängig von Torczyner gesehen hatte, dass הֲסִיתְךָ dort aus 18*a* stammt. T., S. und V. haben hier sämtlich den Begriff retten ausgedruckt

und etwa הציל gelesen. Das Objekt kann in ואף stecken und, wie Torczyner meint, ואביון gewesen sein, aber wenn man הצילו liest braucht man weiter nichts zu ändern.

16. Ueber 16*a* s. zu 15. In 16*b* kann das Suff. in תחתיה nicht richtig sein, weil nichts vorhergeht, worauf es sich beziehen könnte, l. also תחתיו oder תחתו. In *b* streiche ונחת (Var. zu תחתו) und schreibe ושלחנו.

17. In 17*a* sind ודין = דשן und מלאת = מלא aus 16*b* eingedrungen und zu streichen, so dass allein רשע übrig bleibt. Die Uebersetzung von 18*a* in G. zeigt (θυμὸς δὲ ἐπ' ἀσεβεῖς ἔσται) dass כי חמה zu 17*a* gehört; der ursprüngliche Text lautete כי חמה על רשעים תהיה. Vg. 19, 29. 17*b* ist richtig; für יתמכו s. Spr. 11, 16; 29, 23.

18. Nach Streichung von כי חמה und des ב vor שפק ist alles klar. S. zu 21.

19. שועך ist Korrektur zu היערך und bedeutet l. היושיעך. Der Parallelismus zeigt weiter dass in לא בצר steckt בצור oder ערי מבצר.

20. Der Wortlaut, namentlich in *b,* erinnert sofort an 34, 24; es dürfte daher wahrscheinlich sein, dass עמים etwa aus עניים verderbt ist. In *a* ist das unmögliche אל תשאף wahrscheinlich Var. zu אל תפן in 21, während הלילה hier, wie 34, 25, לילה zu beurteilen ist. Folglich wird in 20*a* ursprünglich etwas ähnliches wie in 34, 24 (26) gestanden haben und ist der ganze Vers als blosse Var. zu 34, 24 zu betrachten.

21. Dieser Vs. ist wohl vor 18 zu lesen, wodurch das פן, womit jener Vs. anfängt, erst seine richtige Beziehung erlangt. In *b* ist על זה = „unter dieser Voraussetzung" richtig, aber für בחרת schlage ich ברחת vor. Vg. ἐξεῖλω bei Theod.

22. S. Noten Kittel und l. am Schluss נורא.

24. L. mit Torczyner השגיא und in *b* שרו (schauen).

26. Mit diesem Vs. fängt, wie Torczyner richtig gesehen hat, ein neues Stück an, aber seine Auffassung, dass hier die Fragen der Gottesreden beantwortet werden und zwar durch die Tiere, wird wohl bei Niemandem Beifall finden. Mehr Beachtung ver-

dient seine Behauptung dass der Inhalt von 36, 26 ff. und 37 nichts zu tun hat mit dem Zweck, den sich Elihu gestellt hat, nl. um eine Reihe von Aussprüchen Hiobs zu widerlegen, und daher nicht zu den Elihu-reden gehört. Zwingend aber ist dieser Grund nicht, denn die Reden könnten schliesslich ausklingen in ein Loblied zu Ehren Gottes. Die Aufforderung in 37, 14 bestätigt dies, insofern die ausdrückliche Nennung des Namens Hiobs für die Elihu-reden charakteristisch ist. Nur die Verse 37, 19—20, 23—24, worin ein ganz anderes Thema, nl. die Frage, ob Gott überhaupt Antwort giebt, behandelt wird, lassen sich im Munde Elihu's nicht verstehen um so weniger, weil er immer in der 1. Pers. Sg. spricht und hier der Plur. gebraucht wird. Das tun, wie wir wissen, nur die drei Freunde in den Wechselreden und deshalb halte ich es dafür dass diese Vss. sich aus einer der Reden jener, vielleicht Zofar's, hierhin verirrt haben. Auch sonst ist die Anordnung der Vss. in Verwirrung geraten. Für 36, 33 und den damit zusammenhängenden Vs. 37, 8 ist keine passende Stelle ausfindig zu machen. Am besten fängt man mit 37, 14 an, lässt dann 36, 26 ff. folgen, indem man an der passenden Stelle aus den vorhergehenden Kap. 34, 13 und 35, 5 (s. dort) einfügt; auch sonst noch einige Aenderungen in der Reihenfolge, die unten besprochen werden, vornimmt und die oben besprochenen Vss. fortlässt.

27. L. מי יַגִּיר נטפי מים יִצּוק מטר לארצו. Statt des nicht zu deutenden יגרע lasen G. und S., wie es scheint ימנה, T ימנע, was die Unsicherheit der überlieferten Lesart beweist. Ebenso unsicher ist יזקו, wofür bereits T. und Theod. eine Form von יצק haben (anders S.). לאדו wurde aus לארצו verlesen, nachdem das צ in Wegfall gekommen war.

28. S. Noten Kittel und l. in *b* ארמה statt ארם רב. Möglicherweise steckt in רב eine Var. zu ארמה, nl. חרבה das Trockene.

29. אף אם ist in מי אפוא zu verbessern und ebenso יבין in יכין. Für תשאות l. תשויות = מרבדים (T. zu Spr. 7, 16 und 31, 22). Vg. Torczyner z. S. Die Wolkenschichten werden mit aufeinander gelegten Decken verglichen.

30. L. הן פרשׂ[ם] עלי אורו. שׁרשׁ heisst in dieser Verbindung

nicht Wurzel, sondern Oberfläche, wie 13, 27 שרשי רגלי die Fusssohlen andeutet. Siehe er breitet sie (nl. die מפרשי עב 29) über seine Sonne aus. Torczyner bezieht das Suffix in עליו auf das erst nachher genannte ים und meint, dass hier von dem Himmelsocean die Rede ist, aber geschweige dass diese Beziehung auf ים unzulässig ist, der Verfasser beschreibt hier einfach ein aufziehendes Ungewitter. Es folgt 22, 11, s. dort.

31. Fortsetzung von 28, nicht von 30. Zu ידין vg. Noten Kittel und l. in *b* לבעיר, statt des sinnlosen למכביר.

32. Der erste Halbvers scheint Var. zu 30*b* (כפים = כנפי[ה]ים) zu sein, weil mit כף hier nichts anzufangen ist; אור ist aus 30*a* hinzugefügt und zu streichen. Was 32*b* betrifft, עליה hat eine Var. in על עולה in 33, worin man längst einen Schreibfehler für עלעלה Sturmwind erkannt hat. Ausserdem ist להפגיע zu lesen, sodass zu übersetzen ist: dann befiehlt er den Sturmwind los zu brechen; die Fortsetzung scheint in 37, 21*c* zu stecken: und der Wind geht vorüber und reinigt sie. Der Vers setzt also die Beschreibung von 30 fort, aber zwischen beiden Vss. ist 37, 21*a* und *b* (s. darüber unten) einzufügen.

33. Völlig verderbter Text, nur durch Vergleichung von G. 36, 28 wieder herzustellen. עליו ist aus עת verschrieben, in רעו steckt וידעו, zu על עולה vg. vs. 32. Der ursprüngliche Text hatte יגיד עת למקנה וידעו מקום משכבם, vg. Ps. 104, 22; er hängt weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem folgenden, sondern mit 37, 8 zusammen (מקום scheint in ממקומו 37, 1 eine Spur hinterlassen zu haben).

37, 1—2. Torczyner sieht in diesen beiden Vss. einen Schmerzensruf Hiobs und ändert den Text dementsprechend. Er hält sie für ein an unrechter Stelle erhaltenes Zitat aus den Hiobreden. Es steht aber nicht fest dass beide Vss. zusammen gehören, wie die verschiedene Stellung van 37, 1 in G. (vor 36,29) beweist. Dort lautet der Text המכל זאת לא יחרד קרבך ו[לא] יתר לבך מגו (?). Anrede an Hiob. Das liegt auch wirklich näher, obgleich auch in G. der Vs. nicht an der richtigen Stelle steht. Man hat deshalb (s. Noten Kittel) vorgeschlagen 37, 1*a* zu lesen

לבך — הלא, aber weil זאת von G. bestätigt wird, dürfte es besser sein dies Wort beizubehalten. Wenn wir den Vers dort, wo er im M. steht, stehen lassen, weist זאת auf das Folgende hin. Schwieriger ist 1*b*, dessen Text in M. offenbar zu kurz ist und noch kürzer wird, wenn, wie wir zu 36, 33 bemerkten, ממקומו aus jenem Verse stammt. Die Lesung von G. beseitigt diese Schwierigkeit, wenn wir מנוך schreiben. Torczyner zieht ברנן aus 37, 2*a*, das dort tatsächlich überflüssig ist, nach 1*b*, und ändert es in ירנן, indem er יתרי (statt ויתר) liest, was gewiss unrichtig ist. Eher wäre ירנן als Var. von יתר zu betrachten (וירנן לבך בנוך). Was 37, 2 betrifft, so schliesse ich mich der üblichen Deutung (mit der Aenderung שמע) an.

3. In ישרהו sehen sowohl T. als Theod. ein Subst. mit Suff., was mit Rücksicht auf אורו in *b* richtig sein wird. Aber weder ἀρχὴ αὐτοῦ noch תריצותיה geben einen erträglichen Sinn. Am nächsten liegt die Korrektur אשו (vg. 1, 16).

4. Die Länge des Vs. verrät sofort dass darin die falsche Lesung neben der Korrektur stehen geblieben ist: ישמע קולו ist nämlich richtige Korrektur für ישאג קול (fehlt in S.) am Anfang. Auch ולא יעקבם ist zu streichen, weil diese Worte zu 5 (s. dort) gehören.

5. ירעם אל בקולו ist Var. zu 4*b* und zu streichen; vielleicht steckt aber in אל פֹּעַל entsprechend עשה in *b*. Hinter נפלאות ist aus 4 ולא יעקבם aufzunehmen, aber mit der Verbesserung נעקבם, wie in *b* נדע. עקב Pi^cel ist *denom.* von עקב und heisst nachspüren. So richtig Symm. ἐξιχνιασθήσεται, T., S. und V. *investigabitur*. Im Aram. ist diese Bedeutung allbekannt. Der ganze Vs. gehört in den Zusammenhang von 36, 26.

6. כי am Anfang ist entweder in מי zu ändern, oder zu streichen. Für הוא s. Noten Kittel. In *b* ist גשם מטר neben der Korrektur stehen geblieben und zu streichen und am Schluss עזו nach 36, 28 in יזל(ו) zu ändern. Nach Zach. 10, 1 wäre מטר גשם zu schreiben.

7. Fortsetzung von 5. Die Korrektur בעד ist bekannt; ausserdem ist אנשי in *b* zu streichen.

8. S. zu 36, 33 und l. במארב.

9. L. סופה (9, 9) ומן חדרי תימן תבוא קרה ממזרים.

10. L. mit T. יאתא statt יתן und in *b* כמוצק. Statt ורחב erwartet man eine Verbalform (G. οἰακίζει), etwa והרבו.

11. Die Korrektur ברר ist sicher, aber יטריח ist nicht zu beanstanden. 11*b* hat eine Var. in 15*b*, aber יפיץ ist besser als הופיע dort. Hingegen ist weder אורו hier, noch die Lesung in 15*b* richtig, sondern für אורו ist קיטורו zu schreiben. Ebenso ist 38, 24*a* קיטור verkannt.

12. Die übermässige Länge der Stichen zeigt sofort dass fremde Elemente in den Text gedrungen sind. Erstens sind die Worte לפעלם כל אשר יצום, deren Suff. keine Beziehung haben, hier nicht am Platze (s. zu 15). Der zweite Stichos lautet dann einfach על פני תבל ארצו. Aber auch 12*a* ist zu lang und deshalb streiche ich מסבות als Glossem zu מתהפך. Dann ist alles deutlich und nur zu fragen, worauf sich הוא bezieht. Mit Torczyner bin ich der Meinung dass der Wirbelwind gemeint ist, wie aus מתהפך hervorgeht. S. meine Bemerkung zu Richt. 7, 13 in ZAW. 22, s. 330. Es ist dann aber notwendig den Vers in den Zusammenhang von 36, 32*b* zu versetzen. Zwar sollte dann eigentlich והיא gelesen werden müssen, aber (vg. 4, 15) רוח wird bisweilen als gen. masc. konstruiert. Vg. ZAW. 16, 42 ff.

13. L. mit Umstellung אם לשבט אם לחסד ימצאהו לארצו. Der Sturm richtet Unheil an und bringt auch Regen.

14. S. zu 36, 26 und streiche עמד, oder l. mit S. שמע.

15. Streiche התדע am Anfang (wiederholt aus 16). Der zweite Stichos gehört zu 11 und statt dessen ist hier aus 12 (ohne Suff.) לפעל כל אשר יצום einzusetzen. Wenn Gott ihnen auferlegt zu tun alles was er ihnen befiehlt. Die Suff. beziehen sich auf die מפרשי עב (so zu lesen) in 16 und folglich müssen 15 und 16 umgestellt werden, worauf התדע am Anfang schon hinweist.

16. In 16*b* ist der Text völlig verderbt und mit der Vorlage von G. פתאם מפלות רעים ist es nicht besser bestellt. Der Parallelismus macht es wahrscheinlich dass in [ת]מים רעים etwa מים רבים steckt, in welchem Falle מפלאות mit נבלי in 38, 37 zu vergleichen wäre. Vg. auch מבול.

17. Ein sehr schwieriger Vers, wenngleich der Wortlaut einfach zu sein scheint. Das Fehlen von מרום in G. scheint zufällig, weil offenbar der Stichos in G. zu kurz ist. Die Korrektur Torczyners בהשקט אור צהרים ist sprachlich nicht einwandfrei und bringt keine Abhilfe. Es leuchtet nicht ein was hier die Bemerkung über die warmen Kleider Hiobs zu bedeuten hat, denn die Meinung der Ausleger, sie sei ironisch gemeint, um zu zeigen wie ohnmächtig Hiob sei, um etwas von den מפרשי עב zu wissen, ist nur ein Notbehelf. Wem würde es einfallen aus jenem Umstande die Ohnmacht des Menschen zu veranschaulichen? Falls der Text von 17*a* richtig überliefert ist, ist er nur in einem anderen Zusammenhang verständlich, z. B. hinter 22, 11 (38,34). Fraglich ist weiter, ob 17*b* zu 17*a* gehört und nicht vielmehr zu 22*a*, s. dort.

18. L. הֲתַרְקִיעַ.

19—20. Vg. zu diesen Vss. das bei 36,26 Bemerkte. Was den Text betrifft, so ist 19*b* nach G. καὶ παυσώμεθα πολλὰ λέγοντες = ונחשך מהאריך מלים zu korrigieren. (נחשך steckt in חשך und מהאריך, — auch מערך wäre möglich 32, 14, — in נערך). In 20*a* scheint ידבר das richtige zu sein. Soll man ihm (Gott) ansagen dass er reden soll? In 20*b* befremdet das Perf. אמר, weil offenbar eine Doppelfrage vorliegt und folglich das Impf. am Platz wäre, so dass zu übersetzen wäre: oder soll ein Mensch reden, damit er vernichtet werde (zur Strafe für seine Verwegenheit).

21*c* haben wir oben zu 36, 32*b* gezogen und wenn das richtig ist, so müssen 21*a* und *b* nachher kommen, denn obgleich die Ausleger fast allgemein annehmen dass בהיר in 21*b* nach dem Syr. verdunkelt heisst, wobei es freilich sonderbar ist, dass sogar die aramäischen Uebersetzungen jene Bedeutung nicht wiedergeben, richtig ist das nicht, בהיר הוא wird einfach aus בהאירו verderbt sein. Man ist darauf verfallen, um 21*a* mit 26*b* in Einklang zu bringen, aber vielmehr ist 21*a* nach 21*b* zu verbessern und לא zu streichen. Vielleicht ist dadurch ein anderes Wörtchen verdrungen (vg. G. der hier noch πᾶσι hat). Der Vers beschreibt folglich in Anlehnung an 36, 32, wie der Sturmwind die Wolken zerstreut, der Himmel sich aufheitert und die Sonne wieder zum Vorschein kommt.

22. Wie 22*a* in M. lautet kann es nur bedeuten dass das Gold aus dem Norden kommt, was sachlich unmöglich ist und ausserdem eine Bemerkung wäre, die in diesem Zusammenhang nichts zu tun hat. Offenbar hat hier G. das Richtige, wenn er זהב mit νέφη χρυσαυγοῦντα wiedergiebt. Der Südwind hat die Gewitterwolken nordwärts abziehen lassen, wo sie jetzt von der hervorgetretenen Sonne beleuchtet im Goldglanz erscheinen. Der zu diesem Stichos gehörende Halbvers fehlt, weil 22*b* mit 23*a* zu verbinden ist, wenn er nicht, wie oben vermutet wurde, in 17*b* steckt. Der Sinn wäre dann: so bald der Südwind sich gelegt hat (eigentlich: die Erde vom Süden her Ruhe hat) zeigen sich im Norden die goldfarbigen Wolken. Was 22*b* betrifft die Korrektur נראה ist nicht ganz befriedigend, vielleicht ist es besser הוד und נורא umzustellen.

24. Ich streiche mit G. und S. in 24*b* לא und l., wie in *a*, יראוהו.

KAP. XXXVIII—XLII, 6.

Die Unterredung zwischen Jahwe und Hiob.

Diese Kapitel gehören zu einer Hiobdichtung, die mit den vorhergehenden Wechselreden nicht zu tun hat. Dass der Verfasser jener Reden eine Unterredung zwischen Gott und Hiob beabsichtigt habe ist durch Stellen wie 9, 3 und 32; 23, 8 ff. formell ausgeschlossen. Schwerer wiegt noch der Umstand, dass es sich in den Gottesreden um ganz etwas Anderes handelt, als in den Wechselreden. Dort geht es um die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung und das damit in Widerspruch stehende Leiden des gerechten Hiobs, hier ist allein von der Allmacht Gottes und der Zweckmässigkeit der Weltschöpfung die Rede; auch erwähnt Hiob in seinen Antworten niemals sein Leiden. Nur in einem einzigen Verse 40, 8 wird die Gerechtigkeitsfrage beiläufig berührt, aber Jahwe geht darauf nicht weiter ein. Deshalb kann die Rede Jahwe's in XXXVIII ff. auch nicht als Antwort auf die sogenannten Dustücke in den vorhergehenden Wechselreden betrachtet werden, denn auch darin handelt es sich um die Gerechtigkeit Gottes. Vielmehr setzen die Gottesreden voraus, dass Hiob die göttliche Schöpfungstätigkeit bemakelt und sich darüber geringschätzig ge-

äussert habe, etwa mit der Behauptung, er hätte es selbst viel besser gemacht. Ein weiterer Unterschied ist bekanntlich, dass in den Wechselreden nirgends, mit der einzigen Ausnahme von 12, 9, wo der Text unsicher ist (s. oben) Jahwe genannt wird, sondern immer von El oder Eloah (Elohim) gesprochen wird. Wir haben es folglich hier mit einer anderen Fassung der Hioblegende zu tun, nach welcher Hiob nicht der fromme und gerechte Dulder ist, sondern ein reumütiger בֶּן אֵל, der sich erdreistet hat die Allmacht und Weisheit des Schöpfers in Zweifel zu ziehen. Der Hiob der Gottesreden ist kein gewöhnlicher Mensch; er hat Gott mit den Ohren gehört und mit dem Auge gesehen 42, 5 und sich mit ihm persönlich unterhalten, was in den Aufschriften 38, 1 und 40, 6 dahin gemildert wird, dass Jahwe ihm aus dem Sturmwind (also persönlich unsichtbar) geantwortet habe. Was das sagen will lehren Stellen, wie Ex. 33, 20, woraus deutlich hervorgeht, dass es keinem Menschen möglich ist Gottes Anblick zu ertragen, wie Hiob es hier von sich selbst bezeugt. Es hat den Anschein, dass diese Fassung der Hioblegende die ursprüngliche ist und dass danach auch der Name Hiob zu erklären ist, nl. als ein Intensivum von אֵיב, wie גִּבּוֹר, von גֶּבֶר, und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, als eine Bildung mit passiver Bedeutung, als hiesse Hiob soviel als der Angefeindete. Hiob ist also der Erzfeind und ursprünglich eine satanische Gestalt, aber hierin ist er von dem späteren Satan unterschieden, dass er, wie aus den Gottesreden hervorgeht, sich reumütig bekehrt hat. Seine Auflehnung gegen Gott war eben nur eine Jugendsünde gewesen (vg. 13, 26) und darin liegt die Erklärung, weshalb er nachher als der vorbildliche Dulder aufgefasst wurde. Wenn es nämlich gestattet ist *the missing link* in der Fortbildung der Sage wieder ausfindig zu machen, so könnte man annehmen, dass Jahwe ihn für sein Vergehen bestraft habe, indem er ihn aus dem Himmel auf Erden versetzt und ihn dort mit schweren Leiden heimgesucht habe. Von da an betrug er sich als ein צַדִּיק תָּמִים, äussert sich aber noch in den Wechselreden über Gottes Führung mit einer sonst im AT. ganz aussergewöhnlichen Freimütigkeit, die ihm noch von seinem früheren Leben in Gottes Nähe geblieben ist, bis er in einer noch weiter fortgebildeten Gestalt der Sage auch diese

abstreift und uns im Prolog als der fromme schweigende Dulder vor Augen tritt.

Die Gottesreden sind offenbar nur das Bruchstück einer Hiobdichtung, denn, wie schon bemerkt wurde, die Rede Jahwe's setzt eine andere von Hiob voraus, die uns nicht erhalten ist. Auch sonst giebt der Dialog an verschiedenen Stellen zu Bemerkungen Veranlassung, die unten bei den betreffenden Versen folgen werden.

38, 5. L. עמודיה.

8. Die Korrektur בלדת ist sicher, aber ויסך braucht nicht geändert zu werden, allein ist (wie G. auch hat) die 1ste Pers. notwendig mit Rücksicht auf 4ff. Vg. zu 10, 11. In *b* l. בגיחו ויצא מ״.

10. L. mit Merx u. A. ואשית עליו חק. S. zu 11.

11. Die Schreibung פא mit א deutet daraufhin dass das folgende ישית eigentlich אשית sein soll, welches Wort in 10 gehört, wie umgekehrt hier aus 10 ואשבר einzusetzen ist. Natürlich ist dann nicht allein פא, sondern auch das ב vor בגאון zu streichen. Zum Ausdruck vg. Lev. 26, 19.

13. Offenbar nicht Fortsetzung von 12, aber wahrscheinlich mit Torczyner hinter 40, 10 zu versetzen. Ebenso 15, worin 13 fortgesetzt wird. Vielleicht wird mit אורם auf das Lichtkleid angespielt, wovon *Berēshīt rabba, Par.* 11 und 12 zu erzählen wissen und dabei diesen Text zitieren.

14. L. mit G. הַתְהַפֵּךְ חמר לחיות ויתיצבו כאיש ממלל. Auch S. las nicht חותם, sondern חיתם. Dass die Schöpfung des Menschen in der Aufzählung der Wundertaten Gottes nicht gefehlt hat ist fast selbstverständlich; es befremdet vielmehr dass davon nur in einem einzigen Verse, der ausserdem hier in einem sonderbaren Zusammenhang vorkommt, die Rede ist. Vermutlich haben wir hier den Rest einer ausführlicheren Beschreibung, die verloren gegangen ist.

16. נבכי, vg. bei 28, 11.

17. Wenn man in *b* die Lesung G's וּשֹׁעֲרֵי aufnimmt, soll man dieser Uebersetzung auch in Bezug auf תראה folgen.

21. L. ידעתי und versetze den Vs. hinter 3 oder 4.

24. Die Korrektur קיטור verdächtigt auch die Richtigkeit des vorhergehenden יחלק, wofür G. ἐκπορεύεται hat und folglich etwa

יהלך (ילך) voraussetzt. Vielleicht ist sogar ausserdem קדים nach *a* und umgekehrt קיטיר nach *b* zu ziehen. Vg. zu 37, 11.

27. S. Noten Kittel.

30. L. כאבן מים מי יקפיא—יתחבאו (מי ist hinter מים ausgefallen und das nach *b* gehörende יתחבאו hat יקפיא verdrungen; weil dadurch am Schluss von *b* das Verb. fehlte, hat man aus 29*b* ילדו wiederholt und יתלכדו gelesen).

31. Zu מעדנות s. Noten Kittel und l. in *b* מְשׁוּכַת (vg. G. Φραγμόν).

32. L. על פניה תנחה (vg. S.). Das vorhergehende בעתו beweist nicht dass מזרות als *gen. masc.* konstruiert wird, weil das Suff. sich hier, wie Ps. 104, 27, auf das Verbum bezieht. Freilich steht 37, 9 מזרים, hingegen 35, 10 verbesserte Lesung (s. dort), wie hier, מזרות. Die Vokalisation hier ist wohl nach Analogie von מזלות (vg. G. zu 2 Kön. 23, 5) angenommen und מְזָרוֹת das Richtige.

33*b*. L. משטחו Wölbung, Dach.

36. Eine bekannte *crux interpretum*. Wahrscheinlich steht der Vers an der unrichtigen Stelle und gehört er in den Zusammenhang von 39—41. Dann aber müssen mit טחות und שכוי Vögel gemeint sein, denen man grosse Klugheit zuschrieb. שכוי soll nach einer freilich nicht sehr zuverlässigen Tradition Hahn bedeuten, aber טחות ist völlig unbekannt und wahrscheinlich verderbte Lesung. Der Sinn beider Wörter bleibt unsicher.

37. L. יפרשׂ (Duhm).

38. Der Vers scheint mir nur in dem Zusammenhang von 4 verständlich und bezieht sich dann auf die Schöpfung der Erde. 38*b* ist zu kurz, deshalb ist wohl am Schluss כאבן (vg. G.) hinzuzufügen. Ist das richtig, dann ist wahrscheinlich auch in *a* כמוצק zu lesen. בצקת erinnert an בשׂומי in 9, sodass man fast vermuten möchte בצקתי.

40. S. Noten Kittel.

41 steht besser am Schluss des folg. Kap. יתעו ist falsche Var. zu ישועו und zu streichen, לבלי אכל aber richtige Korrektur für אל אל.

39, 1. Streiche עת (Bickell).

2*b* ist einfach Wiederholung von 1*a* und zu streichen; die zweite Vershälfte steckt in 3, wo ילדיהן תפלחנה, als Var. von חבליהם תשלחנה, ebenso gestrichen werden soll.

4. Die Korrektur ינמלו (תנמלנה) scheint richtig. Streiche בבר (Dittographie) und l. וירבו.

8. S. Noten Kittel.

10. G. las התקשר בעבות עלו אם ישדר תלמים בעמק, vielleicht richtig (Auch S. druckt על aus). Weder G. noch S. lasen אחריך.

13 enthält eine Doppelfrage, also ist am Anfang הכנף zu schreiben. Die Korrektur יענים halte ich für sicher, aber נעלסה, das Theod. nur zu transskribieren wusste, ist schwierig. Das Verb. kommt noch Spr. 7, 18 (nicht Hiob 20, 18, s. dort) im Hitpaʿel vor und wird dort von der geschlechtlichen Umarmung (so richtig S) gebraucht, so dass נעלם = נלוז, was Duhm geradezu als urspünglich betrachtet, wäre. Dieser Sinn wird durch die Uebersetzung ܡܬܠܚܡܢ ܗ̇ *συναναπλέκεται* bestätigt und scheint nicht erraten zu sein, sondern auf guter Ueberlieferung zu beruhen. Zu *b* vg. Noten Kittel. Torczyner bestreitet dass in diesen und den folgengenden Vss. von dem Strausse die Rede ist, und schlägt eine ganz andere Lesung von 13 vor, die mir aber verfehlt scheint. Er beruft sich auf 18, wo gesagt sein soll, dass das hier gemeinte Tier sich im Fluge so hoch erheben kann, dass es mit Pferd und Reiter spottet. Aber in 18 ist vom Fliegen nicht die Rede und kommt das Wort תעוף nicht vor. Wir kommen darauf unten zurück. Der Einwand dass dem Strausse hier (17) grosse Dummheit vorgeworfen wird und dass deshalb der Dichter ihn nicht hat nennen können, um die Weisheit des Schöpfers zu verherrlichen, ist nichtig. Auch der Wildesel wäre, wenn diese Absicht bei ihm vorgesessen hätte, unerwähnt geblieben. Eben das auffallende Betragen des Strausses beim Eierlegen und Brüten neben seiner sonderbaren Gestalt sichert ihm einen Platz unter den Wundern der Schöpfung. Dass die Verse 13—18 in G^h fehlen ist nicht entscheidend.

14. S. Noten Kittel. Wegen כי am Anfang steht der Vers besser hinter 16.

16. הקשיה scheint aus תשכח (vg. 15) entstanden (vg. S. und dessen Uebersetzung von השה in 17), aber besser wäre תכחש, in welchem Falle בבניה כלא לה zu lesen wäre. In *b* befremdet בלי פחד. Ob etwa בלי פרי zu lesen ist?

18. Die Schwierigkeit 18*a* vom Strausse zu verstehen, worauf auch Torczyner hinweist, ist bekannt und am besten zu heben durch die bei Kittel vorgeschlagene Verbesserung תמריא .במרוץ (G. תרום) um die Wette rennen wird aber auf guter Ueberlieferung beruhen. Der Dichter kennt den Strauss zu gut, um von ihm auszusagen, dass er sich in die Höbe erhebt.

19. רעמה wurde weder von G. noch von S. vorgefunden; G. las אימה und S. נשק, welche Wörter in 20 und 21 vorkommen. L. רומה.

20. Höchst unsicherer Text (vg. die alten Uebers.). 20*a* ist freilich zu deuten, aber 20*b* kann unmöglich richtig sein. S. hat etwa התחרידנו באימה gelesen und darin scheint so viel richtig zu sein, dass in הוד die Fragepartikel ה steckt und dass dies Wort mit dem Folgenden zusammen zu nehmen ist im Parallelismus mit התרעישנו in *a*. באימה stimmt aber nicht zu כארבה.

21. In diesem Verse sind die Wörter bunt durcheinander geworfen und zum Teil entstellt. G. z. B. hat בעמק sowohl in *a* als in *b*; es scheint seine richtige Stelle in *b* zu haben, während בכח in *a* gehört. Ausserdem müssen נשק und לפחד (so zu lesen) in 22 ihre Stelle mit einander vertauschen. Schliesslich ist יחפר in יתפאר zu ändern, so dass der Vers lautet:

יתפאר בכח[ו] וישיש   יצא בעמק לקראת פחד.

22. L. לנשק statt לפחד (s. zu 21) im Parallelismus mit חרב in *b*.

23. Gegen die üblichen Deutungen dieses Verses hat Torczyner das Nötige bemerkt und seine Verbesserung nach 41, 20*a* ולא יבריחנו halte ich für unbedingt richtig, nicht aber seine Deutung von 41, 20*a*. S. dort.

24. יגמא ist unverständlich, l. ימוגג. 24*b* hat eine Var. in 25*a* (ולא stammt aus 23*a*, s. dort; יאמין = יאמר; כי קול שופר = בדי שופר). L. בקול שופר יאמר האח.

25. *25a* ist zu streichen (s. oben). Am Schluss ist רעם שרים unverständlich und erstens רעש (das ש steckt in dem folg. שרים) zu lesen. Das übrig bleibende רים soll nach Jer. 47, 3 רכב sein, aber auch רמחים wäre möglich, vg. 41, 21.

27—28. S. Noten Kittel.

30. Wohl יְגַאֲלוּ בדם zu lesen (vg. G.).

40, 1. Die Textanweisung ist unrichtig; in 2 spricht nicht Gott; sondern einer der Freunde, oder Elihu. Die Fortsetzung von 39, 30 folgt erst in 40, 15.

2. Wo dieser Vers eigentlich gehört ist unsicher, vielleicht in den Zusammenhang von 37, 19. Mit vielen Auslegern ist in *a* הֲרֹב zu lesen, aber יסור ist nicht recht klar, weil dem Anscheine nach eine Doppelfrage vorliegt, sodass *2b* eigentlich mit אם anfangen sollte. Der Sinn von *2b* scheint weiter יענגו zu verlangen: wird er (nl. Gott) demjenigen der mit Gott streitet antworten. Ist das richtig, dann erwartet man auch in *2a* יסרנו, aber unbedingt nötig ist das nicht. Jedenfalls ist aber in יסור kein sonst nirgends vorkommendes Subst. יסור sondern eine Verbalform von יסר zu suchen.

3—5. gehören zu 42, 1—6. Zu 5 vg. Noten Kittel.

6ff. Man hat vorgeschlagen (s. Noten Kittel) die Verse 6—7 als aus 38, 1 und 3 wiederholt zu streichen und die übrigen bis zum Ende des Kap. nach 40, 2 zu lesen. Weil wir oben in 40, 2 keine Worte Gottes wieder zu erkennen vermochten, ist diese Auskunft für uns unannehmlich. Allerdings werden 6—7 aus 38, 1—2 wiederholt sein, aber in diesem Falle wird auch 8 in den dortigen Zusammenhang gehören (nach 2). Dasselbe gilt aber nicht von den Vss. 9—14. Bereits das ואם, womit 9 anfängt, weist darauf hin, dass hier nicht 8 fortgesetzt wird, sondern vielmehr eine Äusserung wie diejenige von 18, 4 (s. dort). Damit stimmt dass hier von Gott (כאל, כמהו) in der 3. Pers. geredet wird. Auch lässt sich Vs. 14 viel besser im Munde eines der Gegner Hiobs als in demjenigen Gottes verstehen. Folglich haben wir hier nicht mit einer Gottesrede zu tun, sondern gehören diese Vss. mitsamt einigen anderen, die wir zerstreut in den vorhergehenden Kapiteln bereits antrafen, nl. 11, 7ff., 18, 4; 26, 2ff. zu einer Rede eines menschlichen Gegners Hiobs.

11—12. 11*a* und 12*b* gehören zusammen. L. in 11*a* כבירים באפך und in 12*b* מתחתם — חרף. 11*b* und 12*a* sind Var. und bilden einen Halbvers, dessen andere Hälfte verloren gegangen ist.

13. בטמון am Schluss ist aus טמנם am Anfang wiederholt und zu streichen. Den richtigen Text von 13*b* hatte G. vor sich ἀτιμίας ἔμπλησον = בשת תמלא, welches בשת man leicht in חבוש wiedererkennt.

15. Torczyner hat sich um das Verständnis dieses und der folgenden Vss. sehr verdient gemacht durch seine Widerlegung der fast allgemein angenommenen Ansicht dass mit בהמות das Nilpferd gemeint sei. Er hätte sich dafür auf die alten Uebersetzungen berufen können, die wie G. das Wort einfach mit θηρία übersetzen. Die Schwierigkeit dass der Wortlaut in 15*b* ausdrücklich verlangt, dass in 15*a* ein bestimmtes Tier genannt sei, sucht er durch die Annahme, dass *a* und *b* gar nicht zusammengehören und namentlich 15*b* der Beschreibung des Wildesels in 39, 5 ff. entnommen sei zu heben. Das ist natürlich eine Verlegenheitsauskunft, die man nur zur Not sich gefallen lassen kann; ich schlage darum folgende Lösung dieser Schwierigkeit vor: die beiden Halbverse gehören richtig zusammen, aber mit בהמות ist kein Plur. fem. gemeint, sondern ein Sing. masc., wie יאכל in 15*b* beweist. Es giebt im A.T. Stellen, wo die Form בהמות augenscheinlich wie eine Nebenform von בהמה, also als Sing. gefasst wird (Ps. 49, 13; 73, 22). Das Wort muss weiter wegen עמך ein Haustier andeuten. Wir wissen dass בהמה im Hebr. einen allgemeinen und einen mehr speziellen Sinn hat: es bezeichnet nl. mehr als einmal ein Last-, Zug- oder Reittier, also den Esel oder das Kamel, z. B. Neh. 2, 12. 14, wo man auch an das Pferd denken kann. Hier steht das Wort in der Bedeutung von Zugvieh. Der Vers ist nl. von seiner Stelle geraten, stand ursprünglich vor 39, 19 und leitete einen neuen Abschnitt ein, worin der Dichter vom Pferd (und vielleicht auch vom Kamel und vom Esel) handelte. Dass endlich אשר עשיתי zu streichen ist hat man schon längst bemerkt.

16 ff. handeln also nicht vom Nilpferd, sondern vom Liwjatan, vg. Torcz., aber weil dieses Tier bisher nicht genannt ist, ist es klar dass der Anfang der Beschreibung in 25 zu suchen ist, wo es

zum ersten Mal genannt wird. Die Vss. 16—24 sind folglich hier mit Unrecht eingefügt und gehören in K. 41 und zwar an verschiedenen Stellen, wie sich bei der Besprechung der einzelnen Vss. zeigen wird.

16—18 am besten zu lesen vor 41, 5. יחפץ in 17 ist schwerlich richtig. Fasst man זנבו als Subj., was am nächsten liegt, obgleich Andere darin das Obj. sehen, so ist weil das *tertium comparationis* unklar ist, der verlangte Sinn nur zu erraten, etwa יחזק stark sein. Vielleicht hat aber T. Recht, wenn er זנבו als Obj. nimmt und יחפץ mit כפף übersetzt, was auf eine Lesung יקפץ zurückgehen könnte. In 17*b* ist פחד weder mit dem ar. فخذ, noch mit dem aram. פחד Hoden zusammenzustellen, sondern die Lesung ist zu ändern in גידיו כְּחֵדֶק, weil der Parallelismus 17*a* hier eine Vergleichung erwarten lässt, wie die bei Beer erwähnte Lesung ὥσπερ σχοινία noch richtig hat. Was 18 betrifft, so ist עצמיו und גרמיו dasselbe. Man lese also mit G. in *a* צלעיו seine Rippen. Zu אפיקי vg. 41, 7.

19—20. Diese beiden Vss. gehören am Schluss der Beschreibung, aber der Text ist schwer entstellt. In 19*b* ist ינש חרבו durch falsche Wortabteilung aus ינשחר בו herausgelesen und ינשחר ist Schreibfehler für ישחק, oder besser noch לשחק nach Ps. 104, 26. Das י von ינשחר gehört zu העשו. Das richtige Verb. שחק steht noch in Vs. 20 und ist dort zu streichen. Vg. G., der בו aus bekannter Scheu mit ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ wiedergiebt. ראשית דרכו will einfach sagen dass der Liwjatan, wie nach Spr. 8, 22 auch die Weisheit, die Erstlinge der göttlichen Schöpfertätigkeit sind und somit vor der Weltschöpfung zur Unterhaltung Gottes לשחק בו da waren. Es ist daher irrig mit Torczyner daraus die Folgerung zu ziehen, dass die Weisheit und der Liwjatan etwas mit einander zu schaffen haben und die babylonische Oannessage damit in Verbindung zu bringen. Vs. 20 enthält nur falsche oder richtige Lesarten zu 19 und zu 41, 25, welcher Vs. mit diesen beiden zusammen zu nehmen ist. So stammt z. B. העשו in 41, 25 aus 40, 19. Die richtige Lesung von 20 = 41, 25 ist: אין על עפר משלו בכל חית השדה. 41, 25*a* ist folglich richtig

überliefert und 25*b* mit dem einzigen Schreibfehler וכל statt בכל findet sich in 40, 20*b*, während חית in 41, 25 in חת, בכל in לבלי verderbt und השדה ausgefallen ist. Was den Rest von 20 betrifft, so ist כי בול nochmals Var. zu בכל und in הרים ישאו לו steckt u. a. משלו von 41, 25. Zu ישחקו s. das oben zu 19 bemerkte.

21—22. Diese Verse gehören mit 41, 22 zusammen. Der Text, namentlich in 22, ist lückenhaft überliefert, die Lücken sind durch Wiederholung des in 21 vorkommenden Wortes צאלים und durch die Differenzierung einer Lesart in zwei verschiedene Formen יסכהו und יסבהו ausgefüllt. Wenn man mit Merx und Bickell 22 einfach streicht wird man dem Texte nicht gerecht, aber eine sichere Wiederherstellung ist kaum möglich. 22*b* kann richtig sein; allein wird יסכהו יסבהו (יכסהו) sein müssen. In *a* entspricht יצללוהו, das in צללו steckt (vg. G), aber welcher Baumname (Akazienbaum, Sykomore, Tamarisk?) durch צאלים verdrungen ist lässt sich nicht feststellen. G. scheint bereits dasselbe Wort in 21 und 22 gelesen zu haben und suchte sich damit zu helfen, dass er das eine Mal παντοδαπὰ δένδρα und das andere Mal δένδρα μεγάλα schrieb.

23. L. mit Beer ישפע und ziehe אל פיהו nach 24. Die Korrektur יאר für ירדן ist unnötig.

24. Weil nicht ersichtlich ist, worauf sich das Suff. in יקחנו bezieht, ist der Schluss berechtigt dass der Vs. an die unrichtige Stelle geraten ist und nach 26 kommen soll. So schon Wright. Dann bezieht sich das Suff. auf חבל oder חוח und lese man 24*a* mit Berücksichtigung zweier schon längst bekannter Verbesserungen בשניו יקחנו אל פיהו. Der Sinn von 24*b* wird durch den Parallelismus bestimmt und ist etwa: für die Schlingen rümpft er die Nase oder er reibt sich, als galt es ein Spiel, daran die Nase. In ינקב steckt also gewiss ein Textfehler; bereits die Form wird durch תקב in 26 verurteilt. Leider kennen wir den hebräischen Sprachgebrauch zu wenig, um in diesem Falle das richtige zu finden.

25. Vielleicht sind בחבל und בחכה umzustellen und ist תשקיע in תקוש vg. S. zu ändern.

26. L. וּבָחַה.

29. S. Noten Kittel.

30. חברים heisst Tierbändiger, vg. Lévy, *N. H. Wört.*, s. v., folglich ist יכרו (l. חַיכרו) in demselben Sinne zu nehmen wie 6, 27. In *b* lese ich ביניהם.

31. שׂכות und צלצל sind Namen von Fischerkähnen; s. für dieses Ges. zu Jes. 18, 1 und für jenes Jes. 2, 16, wo der Text שׂכיות hat. Beide Wörter sind vielleicht Fremdwörter (Aegypt.?) und deshalb ist die richtige hebr. Form von שׂכות schwer festzustellen, etwa שְׂכוּת, oder שְׂכִית, *Plur.* שְׂכִיוֹת. Die Ausleger wollen hier Harpunen und Fischerhaken finden, aber davon kann nicht die Rede sein. Mit Theod. ist in *b* דיגים zu lesen und ראשו wegen ἐν σώματι in G. 32 in בשׂרו zu verbessern, התמלא ist dann natürlich unmöglich und wohl mit Gunkel היובילו zu lesen, vg. G. ἐνέγκωσιν.

32. Wenn dieser Vs. mit den vorhergehenden zu verbinden wäre, müsste das Suff. in עליו auf den Liwjatan gehen, was nach Allem was von diesem gesagt ist, ungereimt wäre. Tatsächlich hat er dann auch nichts damit zu schaffen, sondern gehört er in den Zusammenhang von 41, 1—3. Es sind Worte Gottes zu Hiob, die wir hier vor uns haben, wodurch dieser aufgefordert wird den Streit mit El nicht länger fortzusetzen, wie deutlich aus 32*b* hervorgeht. L. in 32*a* nach 29, 9 (oder 21, 5) שׂים לפיך כפך.

41, 1. Der Text dieses Vs. ist schwer entstellt, weshalb Torczyner hier den schwierigsten Vs. des ganzen Buches findet. Es steht fest, dass El Hiob anredet. Folglich ist in 14*a* תוחלתך (vg. S) zu lesen und werden auch in *b* das Suff. von מראיו und die Verbalform יטל unrichtig sein. Weiter steht ziemlich fest dass die Fragepartikel vor גם zu streichen ist, aber der mutmassliche Sinn von 41, 1*b* lässt sich nur erraten, etwa: schon bei meinem Anblick bist du hingestürzt?

2. כי in 2*a* ist entweder zu streichen, oder am Anfange des Vs. zu lesen. L. weiter אכזרי יועידני nicht einmal der Grausame (Spr. 17, 11) fordert mich heraus (vg. 9, 19; 34, 23).

3. L. וישלם und mit A. in *b* לא אחד. Dies לא אחד steckt in [ש]לא אחר in 4.

4. Was nach Streichung von לא אחריש übrig bleibt ist kein Vers, sondern Aufschrift. Der Text ist auf folgende Weise richtig zu stellen דבר גבורתו והון (?) ערכו. בדיו ist aus ודבר verschrieben und im Texte stehen geblieben.

5. S. Noten Kittel und unten zu 15.

7. Was 7*b* betrifft vg. Noten Kittel, aber dass in גֵּוָה גאוה steckt ist nicht sicher, τὰ ἔγκατα setzt nicht dies Wort voraus, sondern vielmehr במנו (s. zu 21, 24). Man erwartet aber, wie 40, 18 עצמיו (צלעיו).

11. L. כיקודי vg. Jes. 10, 16.

12. Die Korrektur ואגם ist sprachlich bedenklich und dass S. und V. das Wort so gedeutet haben ist nicht sicher, weil sie anders gelesen haben können; in S. ist ܡܫܠܗܒ vielmehr Uebersetzung von נפוח und ואגמן nicht ausgedruckt; oder der Uebersetzer las אגן und verband dies Wort mit כדור (ܐܝܟ ܩܕܪܐ ܕܡܨܝܢܐ). G. las wie in 13 בגחלים. Ausserdem liegt es näher in 12*b* einen neuen Vergleich zu suchen, als כדור mit *a* zu verbinden und zu übersetzen: wie aus einem Topf u. s. w. Deshalb schlage ich vor גרונו zu lesen: wie ein geheizter Topf ist seine Kehle.

14. L. תרוע אימה. אימה ist besser als אבדון. vg. S. ܘܣܘܥܪܢܐ.

15—16 bilden nur einen Vs. Man beachte das dreimal wiederholte יצוק, das wahrscheinlich nur aus einem Schreibfehler (aus דבקו) entstanden ist. Mit מפלי ist nichts anzufangen, vielleicht ist כפלי (vg. 5) gemeint (Grätz). Der zweite Halbvers wäre aus 15*b* und 16*b* zu rekonstruieren כפלח תחתית בל ימוט. Der Rest ist zu streichen. לבו in 16 verurteilt sich selbst und ist wahrscheinlich aus בל entstanden.

17. S. Noten Kittel. Dass in משברים das Wort גבורים steckt ist fast sicher, die Buchstaben מש, können mit Giesebrecht zu משניו ergänzt werden.

18. Zu 18*a* vg. Noten Kittel. Der verbesserten Lesung entsprechend lese ich in *b* חנית תגעהו ונשברה wenn ihn die Lanze berührt, zerbricht sie.

19. S. Noten Kittel.

20. Ueber לא יבריחנו s. zu 39, 23. L. mit G. hier לא יפלחנו vg. 20, 24.

21. L. mit G. כקנה. Die Pluralform נחשבו zeigt dass ein Plur. folgen muss, also steckt in תותח das Wort חניתות.

22. Nicht der Unterleib des Liwjatans wird hier beschrieben, wie Dillm u. A. meinen, sondern dessen Ruhelager auf scharfen Steinen (חדודי חרש nach Analogie von חלקי אבנים 1 Sam. 17, 41). Dementsprechend ist in *b* zu lesen: עלי חרוצים (vg. G.) רפדו טיט. Sein Lager sind scharfe Steine und Schlamm. G. freilich las כטיט und das ist vielleicht richtig.

24. L. in *a* אבדון יראה נתיב vg. G. τάρταρον und in *b* mit A. ליבשה.

25. S. zu 19.

26 *a* und *b* sind umzustellen.

42, 2. L. mit G. מאומה.

3. S. Noten Kittel und l. נִפְלָאֹת.

4—6. 4 ist zu streichen; in 5 sind *a* und *b* umzustellen; in 6 ist wahrscheinlich in *b* ונמשלתי אל עפר ואפר zu lesen, vg. 30, 19; 13, 12.

DRUCKFEHLER.

S. 15, L. 20 עוו l. עֹז.
S. 17, L. 29 dei l. die.
S. 64, L. 22 entlegener l. entlegenen.

Akhtal, Encomium Omayadarum. E cod. Petropolit. et Lugd. descriptum edid., vers. et annotatt. instr. M. Th. Houtsma. 1878. (27. *Texte arabe et lat.*). 4°. . . . *f* 1.45

Glossar, Ein Türkisch-arabisches. Nach der Leidener Handschrift herausgegeben und erläutert von M. Th. Houtsma. 1894. (IV. 57. 114. *Texte arabe*). 8° . . . . „ 2.70

Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seljoucides, publié par M. Th. Houtsma.

Vol. I. **Histoire des Seljoucides du Kermân**, par Muhammed Ibrahîm. Texte persan accomp. d'Index alphabétiques et de notes historiques et philologiques, publié d'après le ms. de Berlin par M. Th. Houtsma. 1886. (XXVI. 212. *Texte persan*). 8° . . . . „ 4.20

Vol. II. **Histoire des Seljoucides de l'Irâq**, par al-Bondârî, d'après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-Isfahânî. Texte arabe publié d'après les Mss. d'Oxford et de Paris par M. Th. Houtsma. 1889. (L. 324. (*Texte arabe*). 8°. „ 6.—

Vol. III. **Histoire des Seljoucides de l'Asie Mineure**, d'après Ibn-Bībī. Texte turc, publié d'après les Mss. de Leide et de Paris par M. Th. Houtsma. 1891—1902. (IV. 408. *Texte turc*). 8°. . . . . „ 7.50

Vol. IV. — d'après l'Abrégé du Seldjouknāmeh d'Ibn-Bībī. Texte persan publié d'après le Ms. de Paris par M. Th. Houtsma. 1902. (XVIII. 360. *Texte persan*). 8°. . . . . . „ 7.20

Textus Hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, I. Hooykaas, W. H. Kosters, H. Oort, edidit H. Oort. 1900. (IV. 150). 8°. . . . . „ 3.—

REEL

REWIND